

ابراهيم أعراب

الإسلام السياسي والحدثة



أفريقيا الشرق

الإسلام السياسي
والحدثة

© أفريقيا الشرق 2000

حقوق الطبع محفوظة للناسخ

المؤلف - إبراهيم أعراب

عنوان الكتاب

الإسلام السياسي

والحدث

رقم الإيداع القانوني DL : 1033-1999

ردمك ISBN : 9981-25-181-X

أفريقيا الشرق - المغرب

159. مكرر شارع يعقوب المنصور - الدار البيضاء

الهاتف 25.95.04 - 25.98.13 - فاكس 44.00.80

أفريقيا الشرق - بيروت - لبنان

ص. ب. 3176 - 11

ابراهيم أعراب

الإسلام السياسي والحدثة

أفريقيا الشرق 

المحتويات

9 _____ تقديم

المحور الأول

21 _____ الحركة السلفية للعروة الوثقى

جمال الدين الأفغاني و محمد عبده بين هاجس السياسية

23 _____ وهم الإصلاح

المحور الثاني

الحركات الأصولية الإسلامية :

37 _____ البدايات، المسار والإنعطافات.

39 1- علاقة الأصولية بالسلفية الإصلاحية.

2- جيل ما بعد العروة الوثقى و المنار : الإخوان المسلمين من الدعوة

40 للإصلاح إلى العمل السياسي (حسن البنا وسيد قطب).

43 أ - حسن البنا : المؤسس و الزعيم.

50 ب - سيد قطب ، مساره الفكري و الحركي

55 * الخطاب القطبي : مرجعيته و مفاهيمه الأساسية.

3- من "الإخوان" إلى "الجماعات" : خطاب التكفير و الجهاد و مأزق العنف

59 والعنف المضاد

60 أ- جماعة التكفير و الهجرة.

61 ب- جماعة الجهاد.

64 _____ خلاصة

المحور الثالث

الحركات الإسلامية و قضية أسلمة الدولة والمجتمع.

- 73 من أين يبدأ التغيير؟ وكيف؟ _____
- 75 1- في المشرق العربي: الإسلاميون بين الإجهاد الجهادي والإجهاد الانتخابي.
- 79 2- مثقفو الحركة الإسلامية بالمغرب و العمل السياسي . _____
- 80 أ - النهاج النبوي للشيخ ياسين، "معالم في الطريق" بصيغة مغربية.
- ب- عبد السلام ياسين و الجواب عن السؤال السياسي. من أين يبدأ
- 86 التغيير؟ وكيف؟ _____

المحور الرابع

سؤال الديمقراطية في الخطاب الإسلامي المعاصر. _____

- 101 1- الغنوشي، الديمقراطية كالثوري . _____
- 103 2- حسن حنفي: الفقه السياسي الإسلامي هو نظام ديمقراطي. _____
- 105 3- محمد عمارة: الثوري لا تنتمي عن الديمقراطية. _____

المحور الخامس

الحركة الإسلامية بالمغرب بين المشاركة و المقاطعة:

التوحيد والإصلاح - العدل و الإحسان - البديل الحضاري. _____

- 112 1 - التوحيد والإصلاح و ترجيح المشاركة. _____
- 113 أ - الإصلاح والتجديد و الحركة الشعبية الدستورية الديمقراطية. _____
- 117 ب - توحيد الإصلاح والتجديد مع رابطة المستقبل الإسلامي _____
- * إسلامبو الحركة ش.د.د. (حزب العدالة والتنمية حاليا)
- 120 و انتخابات نونبر 1997. _____
- 125 * منطلقات وأوليات الحركة في برنامجها الانتخابي. _____
- 129 * تقييم فعاليات التوحيد و الإصلاح لنتائج الانتخابات. _____
- 131 2 - جماعة العدل و الإحسان: الحصار و خيار المقاطعة _____

- * قراءة في كتابي مرشد الجماعة: تنوير المؤمنين و الشورى
والديموقراطية. 136 _____
- كتاب تنوير المؤمنين والموقف من قضايا المرأة. 136 _____
- كتاب الشورى والديموقراطية. أي موقف من الديمقراطية؟ 138 _____
- * موقف العدل والإحسان من المشاركة السياسية
والإنتخابات التشريعية لنونبر 1997. 144 _____
- 3- تيار البديل الحضاري و موقفه من المشاركة السياسية. 150 _____

المحور السادس

إشكالية الهوية و التنوع الثقافي في خطاب الحركات الإسلامية بالمغرب :

- الإسلاميون والمسألة الأمازيغية 159 _____
- 1- مجلة الفرقان و الأمازيغية، أي موقف؟ 162 _____
- 2- عبد السلام ياسين والأمازيغية : قراءة في كتابه " حوار مع صديق
أمازيغي " 168 _____
- أ- موقف ع. ياسين من التعدد اللغوي و تعليم الأمازيغية 171 _____
- ب- موقف ع. ياسين من الكونغريس الأمازيغي 175 _____

المحور السابع

- حسن حنفي و اليسار الإسلامي 185 _____

المحور الثامن

- سؤال التسامح في ثقافتنا بين الخصوصية والكونية 203 _____
- 1- في معنى التسامح 205 _____
- 2- أصول التسامح و مساره التاريخي 207 _____
- 3- مثقفو الإصلاح و النهضة العربية و سؤال التسامح.. 210 _____
- 4- المثقفون المعاصرون : سؤال التسامح والتراث 215 _____

- أ- محمد أركون: التسامح لم يعرفه السياق الإسلامي تاريخيا — 216
- ب- محمد عابد الجابري: ضرورة تأصيل مفهوم التسامح في التراث — 217
- ج- علي أومليل: التسامح و شرعيته الإختلاف بين الحاضر والماضي — 219
- 227 ————— المراجع والمصادر

تقديم عام

يضم هذا الكتاب مجموعة من المقالات كتبت في السنوات الأخيرة ونشر بعضها في جرائد ومجلات وطنية وعربية، وهي تشغل بشكل عام بالإسلام السياسي من حيث مساره التاريخي وبداياته وانعطافاته وقضاياها. وخط ثقافته السياسية بما تتضمنه من مواقف واتجاهات تقييمية حول الديمقراطية والمشاركة السياسية والتعددية والحداثة والعلمانية وحقوق الإنسان والمسألة النسائية ومسألة الهوية والتعدد اللغوي والثقافي، سواء في المشرق العربي أو في المغرب.

وقد اهتم المؤرخون والباحثون في السنوات الأخيرة بظاهرة الإسلام السياسي أو ما يعرف بالحركات الإسلامية من زوايا متعددة، وهذه الدراسات التي يتضمنها هذا الكتاب إذ تنطلق من الوعي بتعدد الخطابات والمقاربات حول الإسلام السياسي، نظرا لتعدد مقاصد أصحابها وتنوع انشغالاتهم الفكرية والمنهجية والسياسية والإيديولوجية، فهي بدورها تحمل تصورا ورؤية منهجية تجمع بين المقاربة الوقائعية التاريخية والمقاربة التي تهتم بتحليل الخطاب والتمثيلات التي يقدمها دعاة الإسلام السياسي عن حركاتهم. هذا دون إغفال منا لما يمكن أن يصادفه الباحث المهتم بحركة الإسلام السياسي وخطاباته من صعوبات ومزالق، لما يحيط بموضوعاته وإشكالاته من إلتباسات، بدءا من التسمية ذاتها التي لا تلاقي إجماعا أو استحسانا لدى بعضهم من يقترح كبديل لتسمية "الإسلام السياسي" مصطلح "الحركات الإسلامية"، أو "الإسلاميين" أو "الحركات الأصولية". أما الاستعمالات الأكثر تداولاً لدى

الباحثين الأجانب فنجد تسميات مثل : ISLAMISME. FONDAMENTALISME ،
ومنهما يشتق تعبيري ISLAMISTE, FONDAMENTALISTE .

والذين يفضلون تسمية "إسلاموي" بدل إسلامي. يسعون من وراء ذلك إلى أن يزيلوا عن أصحاب هذا الاتجاه ادعاءهم بأنهم وحدهم المسلمون. وتعني "إسلاموي" بهذا المعنى وفي هذا السياق الموقف المتطرف الميال إلى التشدد. بخلاف تعبير "الإسلامي" الذي يحمل على العكس دلالة الاعتدال والرونة وعدم التطرف. أما مصطلح الأصولية المنتشر، فهو الآخر مصطلح ملتبس لأنه يحيل على أصول الفقه وأصول الدين.

وهذا التشوش أو الالتباس في التسمية والمصطلح لا يعكس فقط تشوشا على هذا المستوى ، وإنما يعكس أيضا تشوشا في المواقف من ظاهرة الإسلام السياسي، أو الحركات الإسلامية وكيفية التعامل معها.

وإدراكا لما تطرحه التسمية من التباسات وصعوبات، لجأ البعض إلى وضع تصنيف ميز فيه بين ثلاث مستويات أو بالأصح بين ثلاث تسميات يحيل كل منها على نوع معين من الممارسة للإسلام: الإسلام الشعبي ويرتبط بآليات الدين التقليدي، حيث تكتسب العبادة صفة "العادة". الإسلام الرسمي الذي يرتبط بالمؤسسة الفقهية التي تكون عادة جهازا إيدولوجيا تابعا للدولة. الإسلام السياسي ويحيل على الحركات الإسلامية ودعاة شعار الدولة الإسلامية أو الحل الإسلامي وتطبيق الشريعة.⁽¹⁾

وإذا تجاوزنا التباسات التسمية وما تطرحه من صعوبات، فإننا نواجه بالتباس آخر يتعلق بتصنيف حركات الإسلام السياسي، والمعايير التي ينبغي أن تعتمد في ذلك. إذ نجد من يقول بوجود تيارين أساسيين داخل الحركات الإسلامية بينهما فوارق جوهرية: فهناك التيار الإخواني والتيار

الجهادي، المعتدلين والمتطرفين. لكل منهما خطابه وسلوكه السياسي. وموقف يرى أنه لافرق بين المعتدلين والمتطرفين. وأن الاختلاف بينهما هامشي وليس أساسيا. كما أن الفرق بين خطابيهما هو فارق في الدرجة لا في النوع. وبالتالي -وكما يقول نصر حامد أبو زيد- فإن الخلاف بين الاعتدال والتطرف "خلاف حول مجال تطبيق المبدأ وليس في المبدأ ذاته". و يعني هذا عنده أن ما هو واضح "معلن في خطاب المتطرفين كامن خفي في خطاب المعتدلين"⁽²⁾.

وبالرجوع إلى تحليل مضامين الثقافة السياسية للتيارين معا -وهذا ما قمنا بجانب منه في هذا الكتاب- نجد أن هناك فعلا تمايزا واختلافا بين الخطابين، الإخواني والجهادي رغم وجود أطروحات ومفاهيم ومرجعيات مشتركة بينهما. إذ نجد أن الخطاب الجهادي يقول بالحاكمة والتكفير والتغيير اعتمادا على العنف. بينما نجد الخطاب الإخواني التقليدي يميل إلى الاعتدال والحذر من اللجوء إلى التكفير والدعوة إلى التغيير اعتمادا على المشاركة و العمل السياسي العلني بتدرج، مع الاهتمام بالجانب الدعوي التربوي، ومن هنا ينبغي التمييز بين ما كتبه حسن البنا في "مذكرات الدعوة والداعية" والهضبي في كتابه "دعاة لا فضاء" مع ما كتبه سيد قطب في "معالم في الطريق". وبين ما كتبه شكري مصطفى في "التوسعات" وفرج في "الفريضة الغائبة"...إلخ.

فهذه الكتابات رغم ادعاءات أصحابها انتماءهم لأتجاه واحد واعتماد مرجعية واحدة، فإنها تعبر عن ثقافة سياسية غير منسجمة، و بالتالي تعكس جملة من الانعطافات والتحويلات التي عرفها الإسلام السياسي في مساره التاريخي و النظري والحركي منذ البدايات مع تأسيس الإخوان المسلمين بمبادرة من حسن البنا، مروراً بمرحلة سيد قطب الذي اصصطدم بالنظام القومي الناصري و أسس لمرحلة أكثر جذرية، ومهد، بكتابه "معالم في الطريق" وقوله بالتكفير ومبدأ الحاكمية، لظهور جيل من جماعات الجهاد والتكفير والهجرة، هذا الجيل الذي وإن خرج من رحم

التنظيم الأم (الإخوان) وبتأثير من الخطاب القطبي إضافة إلى إعادة اكتشافه لابن تيمية وأفكاره وفتاويه. فهو جبل ذهب بعيدا في اتجاه أكثر راديكالية وعمل على اعتماد أسلوب العمل السري والمواجهة مع الدولة ومقاطعة مؤسساتها ورفض المشاركة السياسية، وانتقد بالتالي النهج الإخواني واعتبره أسلوبا استسلاميا.

وقد حاولنا في إحدى الدراسات التي تضمنها هذا الكتاب إبراز جوانب الاختلاف في الثقافة والسلوك السياسي لهذا التيار الجهادي مقارنة مع من سبقه من رموز الإخوان المسلمين وقادتهم، واعتمدنا في ذلك على نموذجين هما جماعة الجهاد وجماعة التكفير والهجرة.

وإذا تجاوزنا جوانب التمايز والخلاف بين التيارين، الجهادي والإخواني، فيمكننا القول بأنهما معا يشتركان كما يؤكد ذلك برهان غليون في ثلاثة عناصر، نجدها ثابتة في خطاباتها وثقافتها السياسية وهي:

أ - الماضية : فالحركات الإسلامية تتضمن في منظورها عنصر العودة إلى الماضي أو الأصول أو السلف، وهذا ما يطرح علاقة هذه الحركات بالسلفية الإصلاحية النهضة ومدى اتصالها بها أو انفصالها عنها.

ب - الشمولية : وتعني رؤيتهم للإسلام في كليته وشموليته باعتباره دينا ودنيا واقتصادا وسياسة ونظام حكم ونظام حياة، ومن هنا دعوتهم لتطبيق الشريعة. (هذه الفكرة نجدها مثلا عند سيد قطب من مصر و عند حسن الترابي في السودان و راشد الغنوشي في تونس وعلي بلحاج في الجزائر وعند عبد السلام ياسين في المغرب).

ج - الدعوة النضالية: وتجد ترجمة لها في الدعوة للتغيير وأسلمة المجتمع والدولة والعمل من أجل ذلك بالجهاد بكل أشكاله من أجل فرض تصوره أو ما يسمونه بالحل الإسلامي مما يعني أن الحركة الإسلامية بهذا الاختبار تنبسط بنفسها مهمة التغيير "الأمر بالمعروف والنهي عن

المنكر". ويرون أن "الإسلاميين" ليسوا مجرد فقهاء يعتكفون في المساجد ودور العبادة بل لهم دورهم في الاهتمام بالشأن السياسي⁽⁴³⁾. وبهذا يهيمن الشرط السياسي على الخطاب الإسلامي. مما انتهى بهم إلى تسييس الدين و غلبة السياسي على ماعداه. باعتباره هو المفتاح أو الحل وقد لعب الحدث الإيراني (جأح الثورة للإسلامية مع الخميني). دورا أساسيا في طغيان الشرط السياسي و النضالي.

ومن الصعوبات التي نثار أيضا لدى جل الباحثين حول ظاهرة الإسلام السياسي. جأد مشكلة الظهور والتوسع وأسبابهما. ذلك أن تنامي الحركات الإسلامية أثار وما زال يثير لدى الباحثين العديد من التساؤلات حول أسباب ظهور وتنامي هذه الحركات. أي ما يعرف بالمد الإسلامي. ويسميه الإسلاميون بالصهوة الإسلامية. وإذا أردنا أن نحص بعض الآراء التي تناولت نشوء هذه الظاهرة وانتشارها. فإنها لا تخرج عن ثلاث فرضيات رائجة تعرض لها بالتفصيل دبرهان غليون في كتابه "الدولة والدين"⁽⁴⁴⁾. وهي باختصار:

1 - فرضية تعطي الأولوية في نشأة الحركات الإسلامية وتنميتها للأسباب السياسية. وترى أن وراء نمو هذه الحركات يوجد دعم إما للدولة أو جهات أجنبية بهدف مواجهة قوى اليسار وقوى التحرر عامة. وهذه الفرضية كانت رائجة لدى بعض اليساريين والقوميين قبل أن تظهر التوجهات التحررية المضادة للهيمنة الغربية الأمريكية والاستبداد الداخلي في صفوف الحركات الإسلامية.

2 - فرضية تنطلق من نظرة اجتماعية تربط بين نمو الحركات الإسلامية وتفاقم الأزمة المادية والاجتماعية والاقتصادية في المجتمعات العربية بعد انهيار وفشل النماذج التحديثية الليبرالية والاشتراكية (عبر عن هذه الأطروحة كل من سمير أمين وعبد الباقي الهرمسي).

3- فرضية ترجع نشوء المد الإسلامي وانتشاره إلى أسباب ثقافية. وبالتحديد إلى البنية العقلية العربية التي تسيطر عليها الروح البنيانية

والسلفية، التي تكونت في عصر التدوين في القرن الثاني الهجري، ويتضمن كتاب دعايد الجابري "بنية العقل العربي"⁽⁵⁾ عناصر هذه الفرضية، ومن هنا دعوته إلى قراءة التراث قراءة من الداخل. قراءة نقدية من أجل إبراز المواقف العقلانية فيه، اعتباراً أن المواقف العقلانية في التراث العربي الإسلامي ستسعفنا بمادة خصبة لمواجهة التطرف الديني الذي نجده لدى بعض جماعات الحركة الإسلامية.

أما الباحث المغربي في الحركات الإسلامية محمد الطوزي فيعتبر أن الثورة الإيرانية لعبت "دور القوة الدافعة للحركة الإسلامية التي ولدت في بداية السبعينات"⁽⁶⁾. كما اعتبر أن معسكرات المجاهدين في أفغانستان شكلت مكاناً مفضلاً للتبادل والتفاعل بين مختلف عناصر الجماعات الإسلامية. ويتبنى الطوزي أطروحة مفادها أن الحركات الإسلامية خضعت في تكوينها ونموها، إضافة إلى المرجعية الإسلامية، لتأثير البعد الوطني المحلي والبعد الأوروبي. خاصة الحركات الإسلامية المغاربية، التي تجد في فرنسا وبلجيكا ظروفاً ملائمة لتكوينها.

وقد عملنا ضمن نفس الإهتمام، في إحدى دراسات هذا الكتاب، على معالجة سؤال النشأة والتوسع الذي عرفته الحركات الإسلامية. وهكذا وإضافة إلى ما جاء في الآراء السابقة الذكر يمكن القول أن جل الحركات الإسلامية المعاصرة قد خرجت من تحت عباءة الإخوان المسلمين، أي من صلب التجربة المصرية، التي ظلت مرجعية لها جاذبيتها وتأثيرها على الكثير من الحركات والجمعيات الإسلامية في اليمن وسوريا والأردن وتونس والمغرب. وكان من دواعي نشأة جماعة الإخوان المسلمين في مصر في العشرينات، ضرورة التعبير السياسي عن خريجي التعليم التقليدي ونخبة العلماء والفقهاء التي وجدت نفسها - أمام سيورة التحديث التي عرفها المجتمع المصري، في الإدارة وغيرها من المؤسسات الأخرى - تعاني من التهميش، لأن النخبة العصرية الحديثة وخريجي التعليم العصري نافسوها في مواقعها، بما جعل أصحاب التعليم التقليدي

يواجهون الأزمة في مجال الشغل والوظائف. وهذا ما حدا بحسن البناء إلى القول آنذاك موجهها كلامه لعلماء الدين أن يعملوا من أجل الخير الذي يأكلون، إذا لم يكونوا قادرين على العمل من أجل الدين.

أما عن علاقته حركات الإسلام السياسي بما قبلها مما يعرف بالسلفية الإصلاحية، فإن أغلب الباحثين يجمعون على أن حركة الإخوان المسلمين وجماعة الإسلام السياسي التي جاءت بعدها تختلف عن كل دعوات الإصلاح الإسلامي السابقة، وهذا ما أكدته د.علي أمليل بصدد حديثه عن الحركة الإسلامية والدولة الوطنية في كتابه "الإصلاحية العربية والدولة الوطنية"⁽⁷⁸⁾، حيث قال بأن حركة الإخوان وما بعدها أصبحت أقرب إلى التنظيم السياسي المحكم ذي المركزية الصارمة، أي أن هذه الحركات أصبحت أحزابا سياسية رغم أنها ترفض الحزبية من مبدأ توحيد الأمة ومناهضة كل ما من شأنه أن يؤدي إلى التفرقة. وهذه الأطروحة القائلة بالتمييز بين المشروعين السلفي والإصلاحي والإخواني السياسي نجدها حاضرة في ثنايا هذا الكتاب لأنها من الناحية الإجرائية والمنهجية تساعدنا على عدم الوقوع في الخلط الذي نجده لدى الكثيرين من اهتموا بالتأريخ للإسلام السياسي وهذا ما تنبه له محمد الطوزي، حيث أشار في نفس السياق إلى أن هناك لبس لدى الكثيرين من يخلطون "بين السلفية كتيار فكري مرتبط بتاريخ محدد وبين المقاربة السلفية التي تتمثل في الدعوة إلى العودة للأصول"⁽⁸¹⁾، كما هو الأمر بالنسبة لدعاة الإسلام السياسي، وانتهى إلى وضع مقارنة بين الحركة الإسلامية والسلفية الإصلاحية للعودة الوثقى والمنار، قدم فيها الحركة الإسلامية -على العكس من السلفية الإصلاحية التي انبهرت بالنموذج الغربي- بكونها "ثمرة خيبة أمل" اتجاه هذا النموذج⁽⁹⁾. لذا نجد في كتابات دعاة الإسلام السياسي الحديث والمعاصر من انتقد بحدة بعض مواقف السلفية الإصلاحية، سواء عند محمد عبده أو رشيد رضا، كانتقادات سيد قطب، وراشد الغنوشي لمحمد عبده ومؤاخذته للتنازلات التي قدمها لصالح النموذج الغربي.

أما الباحث جمال باروت،⁽¹⁰⁾ فهو يضع مساراً للإسلام السياسي. يوجد في مقدمته رشيد رضا على اعتباره الأب النظري للخطاب الإخواني. بينما يلعب أبو الأعلى المودودي الباكستاني دور الأب النظري للخطاب الجهادي لقوله بنظرية الحاكمية، مما يعني حسب هذا الباحث، أن فكر محمد عبده السلفي كما أوله وقرأه تلميذه رشيد رضا، حاضر في بنية الخطاب الإخواني، وغائب في بنية الخطاب الجهادي. أما حسن حنفي الذي يرى هو الآخر وجود علاقة بين فكر الحركات الإصلاحية الدينية، بدءاً بآب تيمية ثم الأفغاني وعبده رضا وحسن البنا وأخيراً الجماعات الإسلامية، فهو لم يتردد في القول بأن هذا المسار يميل نحو التفهيم والتراجع والضعف الفكري سواء على مستوى الفكر السياسي أو الإجهاد الفقهي. "فمحمد عبده أقل من الأفغاني ورشيد رضا أقل من محمد عبده وجماعة الجهاد أقل من الكل..."⁽¹¹⁾ وقد حاولنا بدورنا في إحدى دراسات هذا الكتاب مناقشة العلاقة بين السلفية الإصلاحية والإسلام السياسي، وخلصنا إلى أن الإسلام السياسي للحركة الأصولية، مثلاً في جماعة الإخوان المسلمين بمرموزها، وإن كان امتداداً لحركة الإصلاح الديني التي بدأت مع الأفغاني ومحمد عبده، فإنه مع ذلك شكل قطيعة معها. وهناك قطيعة أخرى تحدثنا عنها في هذا الكتاب وكان صاحبها هو سيد قطب الذي سار بالإسلام السياسي في اتجاه راديكالي عندما رفع شعار الحاكمية في وجه الدولة الوطنية الناصرية، وقال بجاهلية المجتمع واعتزاله، وهذا اتجاه يختلف تماماً عن اتجاه البنا مؤسس الإخوان، فالقول بالحاكمية المأخوذة عن مؤسس الجماعة الإسلامية الباكستانية أبو الأعلى المودودي كان بمثابة منعطف آخر دشنته سيد قطب، وسارت به الجماعات الإسلامية مثل "الجهاد والتكفير" في اتجاه أكثر تشدداً وراديكالية، حيث ان لجوءها إلى العنف كنهج للتغيير بهدف أسلمة الدولة والمجتمع ورفضها للمشاركة السياسية الشرعية جعلها في موقع المواجهة الدائمة والصراع مع الدولة.

لكن إذا كان هذا وضع الحركة الإسلامية وتطورها في مصر فماذا عن حالها في المغرب؟ وما هي القضايا السياسية التي انشغلت بها هذه الحركات؟ وهل كانت ثقافتها السياسية ومواقفها نسخة عن مثيلاتها في المشرق؟ هذا ما حاولنا معالجته في موضوع الحركات الإسلامية وأسلمة المجتمع والدولة في المشرق العربي والمغرب، حيث اعتمدنا كنموذج لمنقضي الحركة الإسلامية بالمغرب الداعية عبد السلام ياسين مؤسس وزعيم جماعة العدل والإحسان، وقمنا بقراءة في "منهاجه النبوي" الذي نشره في مجلة "الجماعة" وأبرزنا مفاهيمه ومرجعياته كما تساءلنا؟ هل "المنهج النبوي" هو "معالم في الطريق" بصفة مغربية، أم أنه يحمل خصوصيات محلية؟ ولم يفتنا في هذا السياق الانفتاح على مؤلفات أخرى لع. ياسين مثل "حوار مع الفضلاء الديمقراطيين" في محاولة منا للبحث عن جواب للسؤال السياسي الذي طرحه الإسلاميون في المشرق، من أين يبدأ التغيير وكيف؟ وبعد تحليلنا للخطاب الديني السياسي لياسين استنتجنا أن ياسين رغم حضور التأثير المشرقي والإسلامي عموما في كتاباته، فإن صاحب "المنهاج النبوي" يمتلك رؤية انتقائية، حذرة أحيانا إزاء النظريات والتجارب المشرقية والإسلامية التي اهتمت بقضية التغيير وأسلمة المجتمع والدولة كالتجربة الإخوانية في مصر والتجربة الخمينية في إيران والتجربة المودودية في باكستان، حيث أكد عدم وجود نظرية إسلامية واحدة في التغيير صالحة لكل الحركات بل ينبغي مراعاة الاختلافات والظروف الخاصة بكل مجتمع وقطر، ومن هنا رفضه لمقولة التكفير والقول بجاهلية المجتمع، التي راجت مع سيد قطب وبعده.

ولكي نتعرف على الثقافة والسلوك السياسي للجماعات السياسية بالمغرب كالإصلاح والتوحيد والعدل والإحسان والبديل الحضاري قمنا باستجلاء مواقف هذه الحركات من مسألة المشاركة السياسية على ضوء التحولات السياسية التي عرفها المغرب في سنتي 1996-1997، بما فيها الاستفتاء على الدستور المعدل والانتخابات

الجماعية والبرلمانية التي أسفرت ولأول مرة عن دخول البرلمان من طرف تسعة عناصر إسلامية من تيار الإصلاح والتوحيد المنضمين لحزب الحركة الشعبية الدستورية الديمقراطية (حزب العدالة والتنمية حاليا) التي يتواجد ضمن أمانتها العامة قياديون من الإصلاح والتوحيد مما طرح عدة تساؤلات وردود فعل وسط تيارات الإسلاميين بالمغرب و الفاعلين السياسيين عامة، فإضافة إلى انتقادات إسلاميي العدل والإحسان لإسلاميي الإصلاح والتوحيد على قبولهم المشاركة في اللعبة السياسية المغشوشة في نظرهم وتقديهم تنازلات بانضمامهم إلى حزب الحركة الشعبية الدستورية الديمقراطية فإن الفاعلين الآخرين ينتظرون ما سيسفر عنه تواجد الإسلاميين لأول مرة داخل البرلمان المغربي من حيث أدائهم السياسي وكيفية التزامهم بوعودهم لנابخبيهم وكيف سيتم عندهم الانتقال من مرحلة الشعارات العامة إلى مستوى إعطاء مضمون على صعيد الممارسة لهذه الشعارات. ثم ما هي الملفات والمشاكل الكبرى التي سيهتمون بها و بعبارة مختصرة أي دور سيكون لهم داخل المؤسسة البرلمانية وكيف سيوفقون بين شعاراتهم الدينية و بين ما تقتضيه هذه المؤسسة من واقعية و براجماتية سياسية؟

ولا يفوتنا أن نصرح أننا قد حاولنا قدر المستطاع تدليل عدة صعوبات واجهتنا على المستوى المنهجي وهذا ما جعلنا نميل إلى تعددية على مستوى المقاربة بحكم تعددية أبعاد ظاهرة الإسلام السياسي بين ما هو تاريخي و ما هو ثقافي وما هو سياسي-اجتماعي. غير أننا أعطينا للجانب الثقافي أهمية أكبر خاصة الثقافة السياسية للحركات والجماعات السياسية و بعض دعائها و مثقفيها، ما يعني استثمارنا لفهوم الثقافة السياسية الذي تم توظيفه في مجال علم السياسة والذي يعني مجموعة المعتقدات و المواقف و القيم و المثل و العواطف و التقييمات المهيمنة عند جماعة ما. وتقوم هذه الثقافة بدور توجيهي لسلوك أعضاء الجماعة أو المجموعة سواء على المستوى

المعرفي أو العاطفي أو التقبيمي⁽¹²⁾. والثقافة السياسية تكون في الغالب صعبة التغيير.

وقد كان سؤالنا المركزي الثاوي في أغلب ما كتبناه في هذا المؤلف هو هل تتعارض الثقافة السياسية لحركات الإسلام السياسي ونخبها مع الحداثة والديموقراطية وقيمها، كالتسامح والمشاركة والإعتدال والقبول بالتسوية وبالحق في الاختلاف والتعدد في الرأي وفي الفكر وفي السياسة، ذلك أن الثقافة الديمقراطية وقيمها في نظرنا تشكل حلقة ضرورية في أي انتقال سياسي نحو الديمقراطية، أي أن نوع الثقافة السياسية لدى النخب وشرائع المجتمع السياسي والمدني يلعب دورا في نجاح الديمقراطية السياسية في أي بلد أو في تعثرها بل وفي ارتدادها. إن الديمقراطية، قبل أن تكون مجموعة من الآليات الإجرائية الانتخابية والحزبية وغيرها، فهي مجموعة من القيم التي يجب أن ترسخ لدى المواطن ولدى الفاعلين السياسيين بما هي قيم تقوم على الالتزام بالتعددية ونبذ العنف واحترام حقوق الإنسان والقبول بقاعدة المشاركة والتناوب على السلطة و ضمان حقوق المواطن كالحق في التعبير والتصويت إلخ... من هنا إذن تتضح أهمية الثقافة السياسية ودورها في الانتقال الديمقراطي إذ أن كون هذه الثقافة تتضمن مواقف واتجاهات ومشاعر سلبية من الديمقراطية أو شكوك و تخوفات اتجاهها سيكون لذلك و بلا شك أثره السلبي على عملية الانتقال الديمقراطي.

و أملنا أن يكون هذا الكتاب مساهمة لتسليط الضوء على جوانب من الثقافة السياسية لحركات الإسلام السياسي ونخبها بأسئلتها وقضاياها الأساسية ومواقفها من الحداثة والديمقراطية وحرر المرأة. وكذا المسارات و الإنعطافات التي عرفها تاريخ هذه الحركات منذ البدايات. لأن هذه الحركات ودعاتها أصبح لها حضور مكثف في المجتمعات العربية في المغرب والشرق ولها تأثيرها على شرائح عريضة لما تقوم به من دور حميسي و تعبوي بخطاباتها الشعبوية وكتاباتنا وإعلامها و صحفها واختياراتها السياسية والتنظيمية. ولما ترفعه من شعارات حول الهوية

والخصوصية والمرجعية الدينية. التي تضعها في تعارض مع الكونية
والحدانة.

هوامش ومراجع المقدمة

1. محمد جمال باروت، الخطاب الإسلامي السياسي بين تطبيق الشريعة و الحاكمية،
مجلة الوحدة، السنة الثامنة، العدد 96، السنة 1992، ص. 23
2. نفسه، ص 11
3. برهان غليون، الدين و الدولة، المؤسسة العربية للدراسات و النشر، بيروت، 1992،
ط. 1
4. نفسه، ص. 195-199
5. محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب.
6. محمد الطوزي، الحركة الإسلامية الجزائرية، ترجمه ح. بلكوش و ب. القمري، مجلة
أفاق، 1993، عدد 54/53.
7. علي أومليل، الإصلاحية العربية و الدولة الوطنية، الطبعة الأولى ، دار التنوير، بيروت،
ص. 159-160
8. م. الطوزي، مرجع سبق ذكره، ص. 111
9. نفسه، ص. 111
10. م.ج. باروت، سبق ذكره، ص. 19
11. حوار أجرته معه مجلة الوحدة في العدد 6 الصادرة بتاريخ مارس 1958 ص. 132-133
12. LEXIQUE DE SOCIOLOGIE POLITIQUE, Bertrant BADIE & Jacque GERSTLE,
PUF, Paris, 1979

المحور الأول

الحركة السلفية للعروة الوثقى

جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده
بين هاجس السياسة وهم الإصلاح

الحركة السلفية للعودة الوثقى

جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده بين هاجس
السياسة وهم الإصلاح

في الفكر الإسلامي، كان ثمة دائما حضور لعنصرين يتجاذبان، يفترقان أحيانا ويتخاضمان. وأحيانا يجتمعان وينفقان، سواء في الشخصية الواحدة أو الحركة الواحدة. وهذان العنصران هما : السياسة والإصلاح الديني، وللتفكير في تفاعلها ومدى حضورهما وتأثيرهما في مسار الفكر السلفي والإسلامي الحديث، في توجهاته أو انعطافاته، نستحضر شخصيتي كل من جمال الدين الأفغاني (1739-1897) ومحمد عبده (1849-1905) وحركتهما السلفية المرتبطة في فترة ما بمجلة العودة الوثقى، حتى لحظة افتراقهما وانصراف محمد عبده إلى الإصلاح والتربية بعيدا عن العمل السياسي، وحديثنا عن العودة الوثقى لن ينصرف إلى الأعداد الثمانية عشرة التي أصدرها الأفغاني وعبده من باريز ابتداء من مارس 1884 حتى 18 أكتوبر من السنة نفسها (استمرت 7 أشهر). بل سينصرف أيضا إلى المجلة الإصلاحية والسياسية النشيطة للرجلين منذ لقائهما الأول في مصر سنة 1871م. وهذه المرحلة كانت مطبوعة بالنضالية السياسية الدائبة ولم يكن صدور العودة الوثقى إلا تلبية للحاجة السياسية لهذه المرحلة. وقد تنبه لهذا أحد المهتمين بحياة الأفغاني وأفكاره وهو الشيخ عبد القادر المغربي الذي خصه بكتابه "جمال الدين الأفغاني: ذكريات وأحاديث"، وما قاله عن العودة الوثقى ودورها أنها كانت بأساليبها الكتابية "أساسا لنهضة جديدة في الإنشاء العربي وتجديد الأساليب

الكتابية والعربية أما المطالب والموضوعات الإجتماعية والإقتصادية والأخلاقية. فحدث عن كثرتها وفائدتها. وأما الشؤون السياسية فهي بيت القصيد من الأغراض التي أنشئت لأجلها العروة. واضح إذن كما صرح بذلك الشيخ المغربي أن الشؤون السياسية كانت هي "بيت القصيد". ولم تكن المجلة وحدها لتنجز هذه المهمة السياسية. إذ بموازاة لها كون الرجلان جمعية سرية بباريز للعمل السياسي كانت لها فروعها في مصر وتونس والسودان وتركيا وإيران وبيروت. وكانت أعداد المجلة تنشر وتوزع لتصل لهذه الفروع مواكبة بذلك الإنتشار والتوزع التنظيمي بالرغم مما كان مسلطا عليها من منع ورقابة من طرف الإنجليز. حيث منعت من دخول السودان ومصر والهند. وكانت تفرض غرامة على من يضبط لديه عدد من أعداد المجلة. وزيادة في المنع والتضييق مارست إنجلترا ضغوطها على فرنسا حتى لا تمنح "للعروة" التسهيلات البريدية التي كانت تتمتع بها الصحف والمجلات الأخرى. مما كان عاملا من عوامل توقفها. فكل هذه الإجراءات من طرف الإنجليز والقوى الإستعمارية تفيد بأنهم أدركوا خطورة هذه المجلة ودورها السياسي والتنظيمي. فهي على هذا الأساس لم تكن مجلة عادية تعالج قضايا الإصلاح، كما أن جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده اللذان كانا وراءها لم يكونا مجرد مصلحين دينيين فحسب، بل كانا فاعلين سياسيين بحركتهما هم سياسي نضالي أُمي يستهدف الوقوف ضد الإستعمار الأجنبي وضد الإستبداد الداخلي للحكام. ولإجراز مشروع وحدة المسلمين في جامعة إسلامية تقوم على الرابطة الدينية. وكان الأفغاني هومهندس هذه المرحلة السياسية، بينما كان محمد عبده تلميذا له وكانت أفكاره. ذلك أن الأفغاني وفي غمرة انشغالاته السياسية وتنقلاته لم يكن ليجد الوقت للكتابة. لذا كان مقلا في كتاباته وميالا أكثر للخطابة. وهذا لا يعني جَاهِل كتاباته مثل رسالته في "الرد على الدهريين" التي عرّبها

محمد عبده ووضع لها مقدمة نشرها في بيروت سنة 1885 وضمنها جانباً من حياة الأفغاني. إضافة إلى رسائل ونصوص أخرى جمعها محمد عمارة سماها "الأعمال الكاملة" للأفغاني. ومع ذلك تظل هذه الأعمال قليلة مقارنة مع أهمية الرجل وتجربته وغزارة أفكاره، التي لم تترك له الإهتمامات السياسية متسعاً من الفراغ والتأمل لتدوينها. لتظل مجرد خطب ومحاضرات شفوية وخطرات دونها تلامذته كمحمد باشا الخزومي الذي جمع بعضها في تأليف له بعنوان: "خطرات جمال الدين الأفغاني". كما نشر رشيد رضا في مجلة "المنار" جزءاً منها. وكتب الشيخ المغربي بعضها الآخر في "ذكريات وأحاديث". ولم يكن محمد عبده، وهو التلميذ والصاحب الملازم له في فترته الباريزية إبان إصدار مجلة العروة الوثقى. ليبقى بدون مساهمة في حفظ ثرات أستاذة. فبخصوص المجلة مثلاً، كان عبده كاتبها الأول بعباراته وأسلوبه بينما الأفكار كانت للأفغاني أو السيد كما كان يلقبه محمد عبده. وهذا ما عناه هذا الأخير بقوله: "ليس لي منها فكرة واحدة، والعبارة كلها لي ليس للسيد منها كلمة واحدة". ولا يقلل من أهمية الأفغاني في نظرنا عدم انكبابه على التأليف والكتابة إذ تبرز أهمية الرجل في قدرته التأثيرية وأدواره السياسية وفي صلاته بالكثير من الشخصيات الفاعلة ورجال الدولة في عصره، في إيران وتركيا والهند وألمانيا وروسيا وفرنسا ومصر. كما قام بمفاوضات ووساطات سياسية إبان التوسع الأوروبي، وحرك روح المقاومة في شعوب المنطقة خاصة في مصر ما بين 1871 حتى 1879، كما كان له دور في ثورة عرابي 1882. وكان يلهب حماس أتباعه أينما حل وارتحل. وقد قال عنه المؤرخ المصري عبد الرحمان الرافعي في كتابه "جمال الدين الأفغاني باعث نهضة الشرق"، بأنه أبو الثورة العربية التي غذت وألهمت الروح الوطنية المصرية. وكان الأفغاني إضافة إلى هذا، من ذلك الصنف الذي يرى أن دور العالم في الإسلام هو

الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بالفعل. وممارسة دور الرقابة على الحكام والدعوة إلى الخروج عنهم والثورة ضدهم في حالة استبدادهم أو انحرافهم. ومن ثمة يمكن القول بأن الأفغاني بهذا يعتبر من ممثلي الإسلام الجهادي في الفكر الإسلامي الحديث. وتجلي هذا في كونه لم يكن يرفض أسلوب الاغتيالات والدسائس في العمل السياسي.

أما عن اللقاء الأول بين عبده والأفغاني فيرجع إلى سنة 1871 حين قدم هذا الأخير لمصر للمرة الثانية، ومنذ ذلك التاريخ، سيصبح الشاب الأزهري الذي كان يهوى التصوف متحمساً لأفكار الأفغاني الثورية والسياسية، ملازماً لدروسه، وسيعمل لاحقاً على نشرها بحماس بعد تخرجه من الأزهر في صحيفة الأهرام، التي كتب فيها سلسلة من المقالات لمواكبة بروز الوعي الوطني وضرورة مقاومة الضغط الأجنبي والأوربي الذي بدأ يهدد استقلال مصر... وكان محمد عبده فاعلاً في هذه الفترة الحرجة وانخرط في المقاومة الشعبية ضد الاستعمار البريطاني الذي احتل البلاد المصرية في 1882م. حيث دعم حركة عرابي باشا، لكن فشل هذه الحركة قاد محمد عبده إلى السجن ثم النفي إلى بيروت ومنها التحق بالأفغاني بباريز لينخرط أكثر في العمل السياسي السري متنقلاً منها إلى تونس، آملاً أن يعمل في صفوف الحركة المهدية التي كان يقودها المهدي في السودان. وما كتبه محمد عبده في مجلة "العروة الوثقى" كتعبير عن حماسه السياسي الوطني، في عددها الأول الذي صدر في 13 مارس 1884 بعد سنتين من الاحتلال الإنجليزي لمصر، أن: "الحالة السيئة التي أصبحت فيها الديار المصرية لم يسهل احتمالها في نفوس المسلمين عموماً. إن مصر تعتبر عندهم من الأراضي المقدسة ولها في قلوبهم منزلة لا يحتلها سواها (...). إن الفجعية بمصر حركت أشجاناً كانت كامنة، وسرى

الألم في أرواح المسلمين سريان الاعتقاد في مداركهم. وهم من تذكّار الماضي ومراقبة الحاضر بتنفسون الصعداء، ولا نأمن أن يصير التنفس زفيراً بل نفيراً عاماً⁽¹⁾. ولم يتوقف محمد عبده عند مهاجمة الاستعمار واستنهاض الوعي الوطني لمقاومته، بل كان يندد بالكثيرين من كانوا يخونون أوطانهم واختاروا أن يكونوا متعاونين مع المستعمر الأجنبي. وكانت له نماذج أخرى من الكتابات السياسية النارية ضد الاستعمار كان يرسلها من باريز. ولم يكتف بذلك بل كانت له اتصالات وجولات للدفاع عن قضية بلاده بعد الاحتلال الإنجليزي، حيث سافر إلى لندن لمقابله رجال السياسة والإعلام مندوباً للمجلة، وما قاله في حديث صحفي لجريدة إنجليزية: "إننا لنا إليكم مطلباً واحداً هو أن تتركونا وشأننا وأن تغادروا بلادنا فوراً"⁽²⁾.

وعموماً فإن محمد عبده في مرحلته "الأفغانية" هذه كان متحمساً وأكثر اهتماماً بالشؤون السياسية وبمسألة الجامعة الإسلامية وضرورة إيقاظ الوعي القومي الوطني وتخليص مصر من الاحتلال الإنجليزي. وكان منهمكاً في العمل السياسي على أنه ترجمه لمبدأ "الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر" الذي يقع على العلماء في الإسلام واجب القيام به. وكان بسلوكه هذا وفيما خطط أسناده الجهادي. ولكن هذا المسار سيعرف انعطافة حاسمة في اتجاه تغليب هاجس الإصلاح على العمل السياسي، لتحدث القطيعة بين الأفغاني وعبده بعد أن أدرك هذا الأخير أن مشروع الأفغاني السياسي مشروع كبير وحالم، بل حكم على أسناده ورفيق دربه النضالي السابق بأنه كان منصرفاً إلى "المشاركة في الدسائس السياسية، والمطلوب هو الاهتمام بالتربية والتعليم والتنوير والقضاء على الأمية لأن الأمة تعاني من الأمية وقلة المتعلمين، وبدون نشر التربية والتعليم لا يمكن تحقيق الإصلاح السياسي.

وقد حدث هذا الانعطاف في المسار الفكري لعبده بعد تجربته في المنفى وقناعته بأن مشروع العروة الوثقى انتهى إلى الفشل بعد انصراف صاحبه إلى التورط في الصراعات السياسية. وهكذا "اختتم محمد عبده حياة المنفى ليعود إلى مصر 1888 ليبدأ مسارا آخر. حيث عين قاضيا بالمحاكم الشرعية ثم مستشارا في محكمة الاستئناف (...) وأخذ القاضي المصري يدعو إلى أفكار سياسية أكثر اعتدالا من تلك التي دعى إليها من قبل في العروة الوثقى وهو في المنفى⁽³⁾. وسيعين سنة 1899، ربما كنتيجة لاعتداله وابتعاده عن أفكار الأفغاني، مفتيا للديار المصرية وسيعين أيضا عضوا في المجلس التشريعي وفي المجلس الإداري للأزهر، لينكب بعدها على إصلاح نظامه التعليمي وتجديده... وهكذا سبترسخ عبده المصلح صاحب رسالة التوحيد والدعوة إلى إصلاح النفوس بالتربية، ليبدأ مرحلته الجديدة بحملة هجومية ضد السياسة التي أصبح مقتنعا أشد الاقتناع بأنها ما دخلت شيئا إلا أفسدته⁽⁴⁾. وقد أشار في رسالة التوحيد إلى أن تدخل السياسة في العقائد الدينية هي التي أدت بالمسلمين إلى الشقاق والخلاف. وما قاله في السياسة: "أعوذ بالله من السياسة ومن لفظ السياسة ومن معنى السياسة ومن كل حرف يلفظ من كلمة السياسة ومن كل خيال يخطر ببال من السياسة ومن كل أرض تذكر فيها السياسة ومن ساس ويسوس وسائس وسنوس"⁽⁵⁾. ليعلن بعدها بديله أوبرنامجه الإصلاحية المعتدل، بعد أن صفى حسابه مع المرحلة الأفغانية. وما قاله عن هذا البرنامج: "علينا أن نهتم الآن بالتربية والتعليم بعض سنين وأن نحمل الحكومة على العدل بما نستطيع وأن نبدأ بتربيتها في استشارة الأهالي في مجالس خاصة بالمديريات والمحافظات ويكون ذلك كله تمهيدا لما يراد من تقيد الحكومة. وليس من اللائق أن نفاجئ البلاد بأمر قبل أن تستعد له فيكون من قبيل تسليم المال للناشئ قبل بلوغ سن الرشد يفسد المال ويغضي إلى التهلكة"⁽⁶⁾.

فالملاحظ في هذا النص الذي نقله عنه تلميذه رشيد رضا في سيرته "تاريخ الأستاذ الإمام محمد عبده"، أنه يؤشر على تحول المسار الفكري لعبده الذي أصبح مهادنا معتدلاً يقول بالتدرج في الإصلاح ويهتم بالتربية والتعليم، واختفت من كلامه تلك العبارات الحماسية المتطرفة التي ارتبطت بسنوات ملازمته للأفغاني. فهو هنا يتحدث عن "الترغيب" وليس عن "الترهيب" أو اعتماد العنف. وهو إذ بلح على ضرورة التدرج في الإصلاح بالتربية والتعليم وتهذيب الأخلاق أولاً كتمهيد لأي تغيير، فلأن الشعب المصري في نظره غير مستعد ولا مهياً لما هو عليه من أمية وقله التعليم، ليأخذ زمام الأمور ويحكم نفسه بنفسه، ويقيس بمنطق الفقيه حال الشعب بحال الناشئ الذي لم يبلغ بعد سن الرشد. مما يفرض ممارسة نوع من الوصاية عليه وإعداده عن طريق التعليم والتربية والإصلاح الديني وتهذيب الأخلاق... إلخ. وهذا التحول سجله د. عثمان أمين في كتابه القيم عن محمد عبده حين قال: "كان محمد عبده يعتقد أكثر آراء أستاذه الأفغاني. لكنه بعد عودته من باريس وفشل الدعوة إلى الثورة السياسية عدل آراءه الأولى ومال إلى الأخذ بالاعتدال والتدرج متوخياً السبر في الإصلاح. لا عن طريق السياسة والثورة بل عن طريق التعليم والتنوير والتربية الدينية والاجتماعية"⁽⁷⁾. وقد تنبه لهذا التحول أيضاً عبد الرحمان الرفاعي حين سجل وهو يؤاخذ محمد عبده بأنه بدأ انقطاعه عن الأفغاني منذ عودته إلى مصر سنة 1889 "فترك أستاذه يعاني متاعب الكفاح السياسي وآلامه ومرارته، وكان من قبل عضده وساعده الأمين. وإنك لتلمح تراخي الصلات بينهما، حتى الصلات الشخصية منذ عاد إلى مصر حتى وفاة جمال الدين الأفغاني. وإنك لتجد فيها رسالة واحدة كتبها إلى السيد في محنته ومنفاه، بل إن جمال الدين توفي سنة 1897، فلا جد للأستاذ الإمام كلمة في رثاء أستاذه الروحي والفلسفي وزميل جهاده في العروة الوثقى"⁽⁸⁾.

وهكذا تحول الأمر بالمعروف- الذي كان عند الأفغاني جهادا وذومنحي سياسي اتجه إلى اعتماد أسلوب الثورة والعنف وتأسيس الجمعيات السرية- مع عبده بعد انقطاعه عن الأفغاني "أمر بالتعليم والتنوير"⁽⁹⁾ لكن تعليم وتنوير وإصلاح من؟ الشعب أم النخبة؟ العامة أم الخاصة؟ إن الشعب (العامة). لم يبلغ بعد سن الرشد فهو أشبه بالغير الراشد في حاجة إلى الوصاية إلى أن يبلغ رشده وهو ما عليه من أمية غير مهيأ للتغيير... أما النخبة (الخاصة) فهي وإن كان لها مستوى من التعليم فإنها تعاني من تمزق وانقسام وصراع بين نخبة خريجة التعليم العصري والبعثات، وأخرى تقليدية خريجة المعاهد والمؤسسات الدينية التقليدية كالأزهر ودار العلوم مثلا.. فالنخبتان التقليدية والعصرية، كان بينهما تباعد وصراع. فالنخبة التقليدية ترفض التجديد والتحديث على النمط الأوروبي، وكل ماله صلة بالغرب من أفكار ومؤسسات، بينما النخبة المتغربة اندفعت بحماس لتلقف أفكار ومؤسسات الغرب وقيمه وطريقة عيشه، فكيف إذا يمكن التعويل على هذه النخبة المفككة والمتصارعة لإجاز التغيير والإصلاح؟ فمحمد عبده كان يدرك أن مجتمعه أكثره أمي وأقله متعلم، إما تعليما تقليديا غير نافع وإما تعليما عصريا أجنبيا أدى بأصحابه إلى التنكر لدينهم ولثقافتهم... وهو يريد دفع المجتمع إلى أن ينهض، ولتحقيق هذا الهدف اتجه عبده المصلح إلى الشعب أو (العامة) وإلى النخبة أو (الخاصة) معا. لكن اهتمامه كان مركزا بالأساس على النخبة التي كان يعول عليها أكثر لإجاء مشروعه الإصلاحية. وهذا ما دفعه إلى تأسيس خطاب إصلاحي يؤلف ويوفق بين الموروث الديني ومعطيات الحداثة في فكر النخبة المصرية، المحافظون والحدائيون. فكما يقال فإن عبده أمسك العصا من الوسط. وإذا نحن تصفحنا البرنامج الإصلاحي لعبده في محاوره وقضاياها الكبرى نجد ما يثبت هذه الفرضية. والفكرة الأساسية التي تتكرر باستمرار في

كل مؤلفاته وفتاويه هي: "لا تعارض بين الدين والعقل أوبين الدين والعلم وبين الدين والمدنية الغربية (الحدائث)". وقد خاض عبده للدفاع عن أطروحاته هذه عدة معارك نظرية ومناظرات مع مفكرين في مصر وخارجها كفرح أنطوان ونقاشه معه حول فلسفة ابن رشد والمؤرخ الفرنسي هانوتو. وكان همه في هذه المجادلات هو أن يثبت أن الإسلام لا يتعارض مع العقل والعلم والمدنية وليس ضد التسامح وحرية الرأي بل هو أكثر تسامحا مقارنة مع غيره من الديانات الأخرى بما فيها المسيحية وهذا ما حاول شرحه في كتابه "الإسلام والنصرانية"، الذي ورد فيه قوله بأن أول أساس وضع عليه الإسلام هو النظر العقلي، وأن الجُمود الذي هو من أسباب انحطاط المسلمين وضعفهم "بما لا يصح أن ينسب إلى الإسلام"، وإنما هو علة عرضت المسلمين عندما دخلت على قلوبهم عقائد أخرى وأن "الإسلام لن يقف عثرة في سبيل المدنية أبدا وستكون المدنية من أقوى أنصاره متى عرفت وعرفها أهله" وأن جمود المسلمين علة تزول... إلخ. فهذه النزعة للتوفيق بين الإسلام والحدائث كانت إحدى المقومات الأساسية لفكره الإصلاحية ووراءها يكمن نزوعه إلى إيجاد أرضية مشتركة لتوحيد النخب المتصارعة في عصره. وقد دفعته نزعته التوحيدية والتوفيقية هذه إلى تعامله مع التراث الإسلامي بمنهجية انتقائية تطمس الاختلافات وتسكت عن القضايا الشائكة التي كانت موضع خلاف في الماضي، خاصة في مجال علم الكلام كقضية خلق القرآن، إذ حذف "من الطبقات اللاحقة لكتابه رسالة التوحيد" مقطعا ظهر في الطبعة الأولى يؤيد خلق القرآن⁽¹⁰⁾. وعموما كان عبده حريصا على تجنب المسائل الخلافية في الدين والسياسة بما فيها خلافات المتكلمين وخلافات المذاهب الفقهية داعيا إلى العودة إلى التوحيد ودين السلف بعبدا عن الفرقة والفرق والافتراق. ولهذه الغاية كتب رسالته في التوحيد.

التي ينبغي أن تفهم على أنها ليست فقط في علم الكلام ومسائله، ولكنها تعكس منحاه الإصلاحى الباحث عن الوحدة الغائبة في واقعه. لذا كان يتصرف في جل أفكاره بأسلوب انتقائي يحركه هدف أساسى هو تحقيق الوحدة، سواء وحدة الأمة أو وحدة النخبة التي كان يعول عليها لإصلاح حال الأمة والنهوض بها. ولهذا السبب تجنب عبده الخوض في مشكلة الخلافة أو الإمامة، لأن الكلام فيها على حد قوله ونقلًا عن تلميذه رشيد رضا "مثار فتنة يخشى ضره ولا يرجى نفعه" وهنا يبدي عبده الحرص التقليدي للفقهاء المسلم الحفاظ على وحدة الأمة والخوف من الفتنة، فهو مستعد لأن يقبل بسياسة غير شرعية وبحكم حاكم مستبد أو غير مسلم من باب المبدأ الفقهي "أهون الضررين" والقبول "بخلافة الضرورة". وقد عبر عبده عن هذا الموقف حين أطلععه رضا على افتتاحية العدد الأول لمجلة المنار (شوال سنة 1315هـ) وقال رضا في هذا السياق: "ولما أطلعته (يقصد عبده) على فاتحة العدد الأول من المنار... أعجبه كل ما ذكرته فيه من المقاصد والأغراض إلا كلمة واحدة هي تعريف الأمة بحقوق الإمام والإمام بحقوق الأمة قال مامعناه. إن الكلام في الإمامة مثار فتنة يخشى ضره ولا يرجى نفعه الآن، واقترح علي حذف الكلمة من المقاصد فحذفتها"⁽¹¹⁾، كما أنه لنفس الهدف لم يكن يولي أهمية تذكر لعقيدة المسلم وإيمانه، وهل هو مؤمن أم كافر؟ أي ما يعرف راهنا لدى بعض الحركات الأصولية بالتكفير... لأن من شأن الاهتمام بمثل هذه القضايا أن يؤدي إلى تمزيق وحدة الأمة وزرع بذور العنف في المجتمع. ولأن من أصول الأحكام في الإسلام عنده البعد عن التكفير وفي هذا السياق يقول "إذا صدر قول من قائل بحتمل الكفر من مائة وجه، ويحتمل الإيمان من وجه واحد، حمل على الإيمان ولا يجوز حمله على الكفر..."⁽¹²⁾. ولهذا الغرض خلص محمد

عبده إلى وضع أصول ثمانية اعتبرها بمثابة مبادئ وقواعد عامة لأرضية مشتركة يمكن تحقيق الإجماع حولها وهذه الأصول الثمانية شرحها في كتابه "الإسلام والنصرانية بين العلم والمدنية" وهي:

- 1 - النظر العقلي لتحصيل الإيمان.
- 2 - تقديم العقل على ظاهر الشرع عند التعارض.
- 3 - البعد عن التكفير.
- 4 - الاعتبار بسنن الله في الخلق.
- 5 - رفض الوساطة والسلطة الدينية إذ ليس في الإسلام ما يسمى عند قوم بالسلطة الدينية بوجه من الوجوه.
- 6 - حماية الدعوة لمنع الفتنة.
- 7 - مودة المخالفين في العقيدة.
- 8 - الجمع بين مصالح الدنيا والآخرة.

إن محمد عبده في مشروعه، بعد قطيعته مع الأفغاني، كان واقعا تحت تأثيرهم الإصلاح الديني والاجتماعي أكثر من إغذابه للعمل السياسي الذي طلقه بعد أن عانى من نتائجه في السجن بعد فشل ثورة عرابي وفي المنفى. وقد حاول قبل أن يغير مساره أن يثني الأفغاني ويقنعه بعدم جدوى الكفاح السياسي الذي أصبح "مجرد دسائس". إلا أن الأفغاني كان مصرا على المضي في اختياره ومغامراته التي انتهت به أخيرا إلى الاغتيال. وبذلك انتهت حياة رجل أثرت حول شخصيته الغربية والغامضة الكثير من التساؤلات. ومع ذلك كتب لهذا الرجل أن يلعب دورا في تكوين جيل من المثقفين والسياسيين، منهم أسماء لها قيمتها في تاريخ مصر والعالم العربي، مثل سعد زغلول وأحمد عرابي وعبدالله نديم ومحمود سامي البارودي ومحمد عبده نفسه، الذي

استطاع أن يتخلص من هيمنة الأفغاني، وأسس مدرسة إصلاحية غلب فيها العنصر التربوي والتعليمي والتنويري على العنصر السياسي. وهذه المدرسة سينتقل تأثيرها إلى خارج مصر. ففي تونس أنشأ مصلحو الزيتونة المنورون "المعهد الخلدوني"، وفي المغرب لقيت أفكار عبده نجاحها مع الحركة الوطنية، حيث اهتمت بالمسألة التعليمية وتأسيس المدارس الحرة، أما في الجزائر عمل ابن باديس وجمعية العلماء على تجديد التعليم. وهكذا، وبتأثير من محمد عبده، ترسخ في الأذهان أن الأولوية ينبغي أن تعطى للإصلاح بالتربية والتعليم، ثمهدا للإصلاح السياسي بتدرج، مما يعطيه دور الريادة في هذا المضمار كمصلح حارب على عدة واجهات، حيث جادل المستشرقين الذين اتهموا الإسلام لكونه المسؤول عن تأخر المسلمين، لأنه يكرس قيم الاستبداد والتعصب والجمود، كما جادل النخبة المتغربة من تشبعوا بثقافة الغرب وانبهروا بنموذجه... كما جادل المشايخ المحافظين دعاة التقليد والجمود من حرفوا الإسلام عن مقاصده، وجعلوه ديناً لخدمة مصالحهم ومصالح الحكام المستبدين. كما واجه دعاة التكفير من يحاكمون إيمان المسلمين ويشككون في عقيدتهم إذا اجتهدوا في هذه النازلة أوتلك، ويؤججون نار الفتنة والتعصب والعنف.

والتأمل في عصرنا لا شك سيلاحظ أن خصوم محمد عبده من جادلهم، يوجد لهم نظائر وأشباه في ثقافتنا ومجتمعاتنا العربية الإسلامية، مما يفترض العودة إلى محمد عبده راهنا، وهي عودة لا ينبغي أن تكون تمجيدية ولكن برؤية نقدية تكشف أفقه الفكري ومفارقاته دون أن تنكر أنه كان حقاً مصلحاً "يرجع إليه الفضل في بث روح التطور والتحرر من أغلال الجمود في جل البلاد العربية وفي قسم كبير من العالم الإسلامي"⁽¹³⁾. لكن السؤال الذي يفرض نفسه في هذا السياق هو إلى ماذا آلت إليه دعوة

محمد عبده السلفية وأفكاره على يد تلميذه رشيد رضا؟ وهل سار بفكره في اتجاه التنوير أم تراجع به إلى نزعة محافظة تخاصم الحداثة؟. وكيف كان مصير دعوته الإصلاحية المتنورة مع دعاة الإسلام السياسي لما بعد مدرسة المنار مثل حركة الإخوان المسلمين، مع كل من حسن البنا وسيد قطب ومن جاء بعدهم؟.



هوامش ومراجع

- 1- د. عثمان أمين، رائد الفكر المصري محمد عبده، القاهرة مكتبة الأجلوالمصرية، ط. 2، 1965، ص 276
- 2- المرجع السابق، ص. 279
- 3- المرجع نفسه، ص 50
- 4- نفسه، ص. 218
- 5- نقلا عن العدوي ابراهيم، رشيد رضا الإمام المجاهد المؤسسة المصرية العامة، القاهرة، بدون تاريخ، ص 77
- 6- د. عثمان أمين، مرجع سبق ذكره، ص 23
- 7- نفس المرجع، ص 23
- 8- عبد الرحمان الرافعي، جمال الدين الافغاني باحث نهضة الشرق، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، ص 132
- 9- عبد الله العروي، مفهوم العقل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء ط. 1، 1996، ص. 46
- 10- ألبرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة دار النهار للنشر، بيروت لبنان، ط. 3، 1977، ص. 177
- 11- رشيد رضا، تاريخ الأستاذ الإمام، مطبعة المنار، مصر، 1931، ط. 1، ج. 1، ص. 413
- 12- محمد عبده، الإسلام والنصرانية بين العلم والمدنية، ط. 2، 1983، دار الحداثة لبنان بيروت، ص. 75
- 13- في هذا السياق اعتبر العروي أن تراث محمد عبده أثمر بعد وفاته في المغرب أكثر مما أثمر في مصر. انظر كتابه الإيديولوجية العربية المعاصرة، دار الحقيقة، بيروت، ط. 3، 1997، ص. 42
- 14- العروي مفهوم العقل، سبق ذكره، ص. 24

المحور الثاني

الحركات الأصولية الإسلامية

البدايات، المسار والإنعطافات

الحركات الأصولية الإسلامية

البدايات، المسار والانعطافات

1 - علاقة الأصولية بالسلفية الإصلاحية :

خرجت الحركة الأصولية للإخوان المسلمين في مصر من تحت عباءة الدعوة السلفية الإصلاحية التي مثلتها مدرسة المنار مع كل من محمد عبده ورشيد رضا، إضافة إلى تأثير جمال الدين الأفغاني، ومجلة العروى الوثقى. غير أنه يمكن اعتبار رشيد رضا هو الاتجاه الأكثر تأثيراً في التيار الأصولي في بداياته مع حركة الإخوان المسلمين في مصر بزعامة حسن البنا. ذلك لأن رشيد رضا كان يجسد الجناح الأكثر تشدداً داخل السلفية الإصلاحية لمدرسة المنار (خلافاً لمحمد عبده الأكثر استنارة) فلقد كانت نزعته السنية متصلة مباله إلى الحنبلية المتزمنة التي كانت سائدة في سوريا وخصوصاً دمشق، وكان أكثر اعتماداً على ابن تيمية مدافعاً عن الوهابية وكان عنيفاً في مجادلته ومواقفه من التيار التحديثي، وهومن الذين قادوا الهجوم من على منبر "المنار" ضد كتاب الشيخ علي عبد الرازق، "الإسلام وأصول الحكم" معتبراً الخلافة الإسلامية مبدء أساسياً في تكوين الأمة، فمع أن رشيد رضا هو تلميذ محمد عبده وهو الذي كان وراء نشر كتبه وسيرته إلا أنه انحرف عنه وتخلّى عن استنارته الدينية ليرتد إلى سلفية حنبلية متشددة، وليخوض بالتالي معارك فكرية ضد التحديثيين والليبراليين أمثال لطفي السيد، وقاسم أمين، وطه حسين وغيرهم، وستأتي الحركة الأصولية مع حسن البنا وجماعته (الإخوان

المسلمين). لتبدأ مسارها انطلاقاً مما انتهى إليه رشيد رضا في اتجاه أكثر تشدداً وراديكالية، هذه الراديكالية التي ستزداد قوة مع سيد قطب الذي رفع شعار "الحاكمة" وجاهلية المجتمع والدولة، وانتهى إلى الاصطدام بالنظام الناصري القومي الذي نعتنه بالجاهلية، وكانت النتيجة سجنه ومحاكمته وإعدامه سنة 1966، وهكذا يمكننا القول أن الإسلام السياسي للحركة الأصولية مثلاً في جماعة الإخوان المسلمين برموزها، حسن البنا وسيد قطب وأحمد عودة وما تفرع عنها، وإن كان امتداداً لحركة الإصلاح الديني التي بدأت مع الأفغاني ومحمد عبده فإنه، مع ذلك يشكل قطيعة معها، وقد بدأت بوادر هذه القطيعة مع انعطافة رشيد رضا ومدرسة المنار، التي تعتبر انتكاسة للإصلاح التنويري التربوي، الذي استقل به محمد عبده بعد انفصاله عن جمال الدين الأفغاني بتوجهه السياسي.

2 - جيل ما بعد العروة الوثقى والمنار: الإخوان المسلمون من الدعوة للإصلاح إلى العمل السياسي (حسن البنا وسيد قطب)

كان حسن البنا مؤسس جماعة الإخوان المسلمين يردد "نحن سلفيون من أتباع الشيخ رشيد رضا" لكن الحقيقة هي أن حسن البنا وجماعته لم تتوقف عند هذه التبعية للشيخ رشيد رضا، بل ستنتم عملية انفصال وقطيعة ستكون بداية لسلفية أصولية متشددة يقودها جيل جديد، سيكون من طلائعها حسن البنا ومحمد عودة وسيد قطب وآخرون، من رأوا أن الدعوة السلفية الإصلاحية كما ظهرت عند رواد وزعماء الإصلاح قد فشلت واستنفذت دورها، وأنه ينبغي الانتقال إلى مرحلة جديدة تقوم على العمل السياسي الإسلامي المنظم بشكل حركي، من أجل

إقامة الدولة والمجتمع الإسلامي، وهذا الجيل استوحى أفكار وطموحات جمال الدين الأفغاني ونزعته العالمية أكثر مما استوحى الأفكار الإصلاحية لمحمد عبده الذي نظر إليه من طرف هذا الجيل بأنه قدم تنازلات لصالح الحداثة والتغريب.

فما هي إذن خصائص ومميزات التيار الإسلامي لما بعد "العروة الوثقى" و"المنار"؟ وماهي مكونات الخطاب الأصولي الإسلامي عند البنا وسيد قطب؟ اللذين أصبح فكرهما واجتهاداتهما ومفاهيمهما في مجال الإسلام السياسي الحركي مرجعية لأغلب الحركات الإسلامية في العالم العربي بما فيه المغرب ومثقفيه الإسلاميين.

إن حسن البنا وسيد قطب ينتميان إلى جيل واحد وظرفية تاريخية واحدة، ويحملان معا مشروعا واحدا، وتحركهما باستراتيجية واحدة (مع اختلافهما في المنهاج والتكتيك)، فمع حسن البنا خالفات وتكتيك وجماعة منظمة تنظيما حديديا تعمل بانضباط وزعامة امتدت لتضع غيرها في الظل، ومع سيد قطب مواجهة، فمحنة، فعزلة جاهلية وتطلع طوباوي لبعث إسلامي وقيادة عالمية للبشرية، ففيما يشترك الرجلان هل في الطموح الفردي؟ أم في النزعة الكارزمية؟ أم في الحلم؟ أم في الإخفاق وال فشل؟ أم في رفضهما للنموذج الغربي؟ فكلاهما من مصر، هاجرا من الريف ومن عائلة فلاحية محافظة نزحت إلى المدينة. وللنزوح دلالة النفسية والفكرية، فالتنقل إذن وعدم الاستقرار الجغرافي، والاقترلاع من موطنهم الريفي وهجرتهم إلى المدينة هو ما يجمعهما، إضافة إلى تكوينهم الثقافي التقليدي، كما أن ظرفهما التاريخي عرف تحولات عميقة نتيجة صدمة التحديث الليبرالي الغربي، فمصر في هذه الظرفية، بعد الحرب العالمية الأولى، كانت تعاني من ولادة عسيرة لنمط اقتصادي وإنتاجي

رأسمالي حديث كانت له انعكاسات على البنيات الإجتماعية والاقتصادية والثقافية التقليدية وشبه الإقطاعية، وأدى إلى أن تكون طبقة برجوازية حديثة ليبرالية تدعوللوحدة الوطنية وتعمل على استقلال مصر من الاستعمار الإنجليزي، وإقامة نظام سياسي على النمط الأوروبي. وهذا الاتجاه عبر عنه حزب الوفد بزعامة سعد زغلول ومصطفى النحاس. كما أن الحقبة التاريخية التي تحركت ضمنها تجارب هذا الجيل السلفي/ الإخواني عرفت حدثاً تاريخياً كان له وقع النكسة على النخب المصرية، ونعني به هزيمة الجيوش العربية والمصرية في حربيها مع إسرائيل سنة 1948.

فحسن البنا دعا الأمة بعد الهزيمة إلى "القنوت" من أجل فلسطين، واعتبر "نازلة فلسطين من أشد النوازل بالمسلمين جميعاً وأعظمها وقعاً في قلوبهم. وأشدّها نيلاً من إخوانهم وأوطانهم ونفوسهم..."⁽¹⁾

أما سيد قطب فتحدث عن الهزيمة بحسرة ومرارة ورأى أن الهزيمة "ليست منفصلة عن الأوضاع الاجتماعية القائمة..."⁽²⁾

إننا ونحن نقرأ ما كتبه الرجلان عن نكبة 1948 نكتشف لذيها وعياً مشتركاً، بأن الهزيمة العسكرية هي نتيجة لفساد الأوضاع السياسية والاجتماعية والخلقية، مما يعني ضمناً التفكير في التغيير انطلاقاً من تصور سياسي إسلامي، لكن كيف؟ وبأي منهج؟ ثم ما هي نقط الالتقاء والاختلاف بين منهج وتصور حسن البنا، والمنهج القطبي (نسبة إلى سيد قطب) وتصوره السياسي الإسلامي؟.

وأخيراً كيف نقيم فكر وتجربة الرجلين ومن خلالهما الجيل الذي انتقد تجربة دعاة الإصلاح السلفيين قبلهما هل بشكلان لحظة تقدم؟ أم لحظة تراجع وارتداد؟ قياساً مع الاتجاه التنويري الذي بدأه الشيخ رفاعة الطهطاوي وتبعه من بعده الشيخ محمد

عبدہ... هذا ما سنحاول الإجابة عنه من خلال قراءة في فكر وتجربة الرجلين.

١ . حسن البنا: المؤسس والزعيم

يعتبر حسن البنا أو الإمام الشهيد كما يلقب في أدبيات الإخوان الأب الروحي لكل النيارات الإسلامية الحركية في مصر وفي العالم العربي، ليس بحكم عمقه النظري. ولكن نظراً لتخطيطه التنظيمي المحكم، فهو مؤسس تنظيم الإخوان القائم على مركزية صارمة، يحتل فيها المرشد العام دور القيادة والزعامة التي لا تناقش، إلى جانب مكتب الإرشاد الذي يعمل بجانبه و تحت سلطته، إضافة إلى النظام الخاص أو الجهاز السري المسلح الذي كان يشكل الذراع الضاربة للتنظيم... وهذا "النبوغ" التنظيمي الذي امتاز به حسن البنا ظهرت بوادره لديه منذ صغره حيث كان مولعاً بالجمعيات والتنظيمات حيث ينقل في مذكراته -أوسبرته الذاتية التي ألفها تحت عنوان "مذكرات الدعوة الداعية" إنه شارك وهو تلميذ بمدرسة الرشاد الابتدائية الدينية سنة 1915 م، في جمعية تحمل اسم "جمعية الأخلاق الدينية" التي أنشأها مدرس حساب وكانت لا تحتها الداخلية تتلخص في "أن من شتم أخاً غرم قرشاً ومن سب الدين غرم قرشين وما يجمع من هذه الغرامات ينفق في وجه البر والخير..."

كما شارك في تأسيس جمعية أخرى تحت اسم "جمعية منع المحرمات" كانت مهمتها كتابة خطابات ورسائل إلى الأشخاص الذين تصل إلى الجمعية أخبارهم بأنهم يرتكبون بعض الآثام ولا يحسنون أداء العبادات (...) فمن أفطر في رمضان ورآه أحد الأعضاء بلغ عنه فوصله خطاب في النهي الشديد على هذا المنكر (...) ومن غلى بالذهب وصله خطاب في النهي عن التحلي بالذهب

شرعا. وحين التحق حسن البنا بمدرسة المعلمين لم يقلع عن هذه الهواية بالتنظيمات والجمعيات حيث جرب وهو في سن 14 سنة (سنة 1920) الانخراط في الطرق الصوفية، وأسس جمعية صوفية "الجمعية الحسافية الخيرية" التي كان من أهدافها -كما ورد في مذكراته نشر الدعوة إلى الأخلاق الفاضلة ومقاومة الارساليات الانجليزية التبشيرية ومقاومة المحرمات كالخمر والقمار وبدع المآثم وبعد تخرجه وتعيينه معلما بالاسماعيلية (سنة 1928)، بدأ حسن البنا بفكر في تنظيم من نوع آخر له أهداف أخرى غير نشر الدعوة إلى الأخلاق الفاضلة، لقد بدأ "المعلم" مرحلة جديدة في مساره الفكري والتنظيمي حيث سينتدب نفسه للقيام بدور أكثر طموحا يهدف إلى القيام بعمل إسلامي منظم يستقطب أكبر عدد من الشرائح الاجتماعية لمواجهة ما سماه "التحلل في النفوس وفي الأفكار" و"موجة الإلحاد والإباحية" و"التفكير المادي المنقول عن الغرب" و"فصل الدين عن الدولة" و"الغزو الغربي" فحسن البنا كان يرى أن هذه الموجة العلمانية والمادية تستدعي القيام بعمل إسلامي مضاد. ومن أجل هذا سيلتقي بجمهرة من الأعلام الفضلاء المعروفين بغيرتهم الإسلامية، ويحضر معهم مجالس الأستاذ السيد رشيد رضا الذي يقول عنه في مذكراته "وكانت للسيد رشيد رضا جولات قوية موفقة في رد هذا الكيد عن الإسلام ولكن هذا القدر لم يكن يكفي ولا يشفي، وخصوصا وقد اشتد التيار فعلا وصرت أرقب هذين العسكريين، فأجد معسكر الإباحية والتحلل في قوة... ومعسكر الإسلامية الفاضلة في تناقص وانكماش واشتد بي القلق فاعتزمت أمرا إيجابيا..."

وكان الأمر الإيجابي الذي اعتزمه هو تأسيس تنظيم للإخوان المسلمين بالاشتراك مع بعض أتباعه من كانوا يحضرون دروسه ومحاضراته... وهكذا تحول المعلم إلى إمام جماعة سيكون لها دور

في التاريخ السياسي لمصر وستكون بمثابة رحم ستخرج منه العديد من التنظيمات والجماعات الإسلامية لاحقاً والتي ستتوالد بالانقسامات لكنها جميعها لازالت وفيه للنموذج الإخواني الذي أسسه "الإمام الشهيد" سواء على المستوى التنظيمي الصارم الانضباطي الكرزماني أو على مستوى العلاقة مع الآخر والموقف من التعددية والأحزاب، ذلك أن حسن البنا كان يرفض مبدأ الحزبية بدعوى الحفاظ على وحدة الأمة والجماعة لذا ستظل هذه العدواة ملازمة لجل الحركات الأصولية. وهذا الرفض للحزبية لا يعني في الحقيقة سوى رفضها للتعددية السياسية والاختلاف في الرأي (التعامل بحذر مع الديمقراطية باعتبارها غريبة المنشأ).

إن مبادرة حسن البنا إلى تأسيس تنظيم الإخوان المسلمين وضع حداً بين مرحلتين ويشكل بالتالي تحولاً وانعطافاً عن الدعوة الإصلاحية السلفية التي تجسدت عند محمد عبده ورشيد رضا حيث عمل على ترجمته مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ترجمته سياسية تصل حسن البنا بالأفغاني لأن كلا من محمد عبده ورشيد رضا وشيوخ الأزهر تقاعسوا في ما رسة مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وحسن البنا وأصولية ما بعد المنار عموماً، سنعمل على إحياء هذا الحق الشرعي وممارسته واعتماده كمدخل ذهني للعمل السياسي، لأن الله كلف العلماء باعتبارهم ورثة الأنبياء ممارسة هذا الحق انطلاقاً من الآية "ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر" والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وما يعرف أيضاً بالحسبة عند جيل ما بعد المنار لا يختص به الفرد بل هو من مسؤوليات الجماعة الإسلامية وهكذا يقودنا هذا المفهوم إلى مفاهيم إسلامية أخرى كمفهوم الجماعة الإسلامية ومفهوم الحسبة، ومفهوم الاستخلاف، وهو الآخر مفهوم أساسي في المنظومة المرجعية الدينية للأصولية، ويعني

مفهوم الاستخلاف الأمر الإلهي للناس باستغلال الأرض وعمارتها وفق الإرادة الإلهية. ومن ثمة ينبغي على الناس ألا يمارسوا الفساد في الأرض لأنهم مجرد نواب لله وخلفائه.

وهكذا سيفتح تنظيم الإخوان المسلمين الطريق لعودة سلطة العلماء خريجي معاهد التعليم الديني التقليدي، الذين عانوا من التهميش مقارنة مع خريجي التعليم العصري. ومن هنا يتأكد لدينا أن ظهور الحركة الأصولية أو الإسلام السياسي يرجع في سبب من أسبابه إلى أزمة التعليم^٨ التي عرفها قطاع التعليم التقليدي قبل غيره وسيجد أصحابه أنفسهم أمام العائق الاجتماعي والسياسي قبل غيره من متخريجي الجامعات والمعاهد العصرية. إذا كانت الحركات السياسية ذات الاتجاه الإسلامي اليوم تستقطب أنصارها الكثيرين من الكليات والمعاهد العلمية والتقنية، فهذه ظاهرة جديدة، لم يكن الأمر كذلك في السابق، ويكفي أن ننظر إلى حركة الإخوان المسلمين التي استجلبت أنصارها أولاً من الأزهر والمعاهد الدينية المصرية، وظلت لسنوات طويلة بعيدة عن الجامعة^٩.

إن اكتساح الحداثة أو النموذج الغربي الذي وسمه حسن البنا بالإلحادية والتفسخ للمجتمع المصري قد أدى إلى أن ينفصل العالم التقليدي الديني عن الأحداث والتطورات التي يعتقد أن من حقه مراقبتها ومن ثمة فإن الخطاب الذي حملته حسن البنا وسيد قطب والتيار الأصولي عامة إلى ما بعد المنار يندرج ضمن محاولة هذه النخبة التقليدية العالمية لدورها ومركزها الذي أقصيت منه بفعل الحداثة والتحديث الآتي من أوروبا، والذي أحدث خلخلة في تراتبية النخب في المجتمع المصري وتكونت بالتالي نخبة متغربة جاءت من التعليم العصري زاحمت خريجي الأزهر والمعاهد التقليدية ووضعتها خارج الحلبة.

ذلك أن المجتمع المصري إبان ظهور تنظيم الإخوان عرف نوعين من التعليم: التعليم التقليدي الديني، الممثل في المدارس الدينية العتيقة وعلى رأسها الأزهر ودار العلوم في ما بعد، والتعليم العصري الحديث الممثل في المعاهد والمدارس العصرية الحديثة على النمط الأوروبي التي أنشأتها الحكومة والإرساليات، وقد كان من نتائج هذه الازدواجية في المؤسسات التعليمية خلق شريحتين مختلفتين في قطاع المثقفين في مصر خريجي التعليم التقليدي وخريجي التعليم العصري، وهكذا إذا تجاوزنا بعض الانفلاتات فإن خريجي التعليم التقليدي في أغلبهم كانوا من المدافعين عن الثقافة الإسلامية التقليدية والمتشبثين بالمرجعية التراثية السلفية مبالين إلى مقاومة كل تحديث على الطريقة الأوروبية، أما الشريحة الثانية فهي على العكس كانت تتجه صوب أوروبا، وهذا التوجه الأوروبي لهذه النخبة الأخيرة يبدومفهومًا إذا عرفنا أن نشأتها ارتبطت بالتوسع الاقتصادي والثقافي والسياسي الأوروبي، بل يمكن القول أنها نشأت عند نقطة تلاقي وتصادم المجتمع المحلي المصري التقليدي والمجتمع الأوروبي الحديث، وهذه الولادة بهذا الشكل التي تمت عليه جعلت النخبة الحديثة من منظور النخبة التقليدية نخبة مغربة وتابعة مقلدة للمستعمر الأجنبي واعتبرت أن ما تروجه من أفكار ومفاهيم ليست سوى دسائس "دسها الأجانب للقضاء على قوة الشرق ووحدته" على حد قول حسن البنا مؤسس الإخوان (نقلا عن مقال لحسن البنا كافتتاحية جريدة الإخوان المسلمين عدد 15 السنة الأولى 1933 تحت عنوان: مصر عربية فليتنق الله المفرقون للكلمة). وبالمقابل اعتبرت النخبة التقليدية من خريجي التعليم الديني نفسها المعبر الحقيقي عن الأصالة العربية الإسلامية، ولم تكن تنظر لهذا السبب بعين الرضا للنخبة العصرية التي شكلت منافسا لها في مجال الوظائف والامتيازات لأن التعليم لم يكن فقط وسيلة لتحصيل

المعارف والعلوم بل أيضا منفذا للترقية الاجتماعية. وإذا كان التوسع الكولونيالي وسيرورة التطور الداخلي للمجتمع المصري قد قادت إلى تحجيم دور المؤسسات التقليدية بالتدريج ومن ضمنها المؤسسات التعليمية الدينية فإن المتضرر الأول من هذا التغيير كان هوالنخبة التقليدية التي أصبحت تعاني من التضييق من فرص الشغل المتاحة " وشاع الشعور بأنهم ذوبضعة علمية باثرة وكانت وظائف الدولة - حتى في مستوياتها الدنيا - توصلد الأبواب دونهم وإذا انفتحت لهم. فلأعمال ولقاء أجور دون ما يجد زملاؤهم من ذوي التعليم الحديث"⁽⁴⁾. ويفهم ذلك أيضا من خلال التبت الذي نشره مركز وثائق وتاريخ مصر الحديث عن النظارات والوزارات المصرية من أول هيئة نظارة في 1878 إلى قيام الجمهورية 1953. إذ يلاحظ في هذا التبت أن " أزهريا أودا تعليم ديني لم يتول أي وزارة لأية مدة طوال ثلاثة أرباع القرن هذه. اللهم إلا أربعة هم الشيخان مصطفى عبد الرازق وعلي عبد الرازق والشيخ محمد فرج السنهوري والشيخ أحمد حسن الباقوري. وذلك من جملة عدد الوزراء التي تبلغ في هذه الفترة 298 وزيرا ، وهؤلاء لم يتولوا إلا وزارة الأوقاف. التي تشرف على الأوقاف الإسلامية وترعى شؤون المساجد... ولم يحدث قط أن تولى شيخ ذوتعليم إسلامي ولا هؤلاء الأربعة وزارة أخرى حتى ولا الوزارات التي تصلح الثقافة الإسلامية كمثلها، مثل وزارة العدل التي تضم المحاكم الشرعية. ووزارة المعارف. وحتى وزارة الأوقاف التي أنشئت في 1878 وألغيت في 1884 ثم أعيدت في 1913 فإنه على مدار 45 سنة من وجودها إلى 1953 لم يتولها وزير شيخ إلا هؤلاء الأربعة وباقي وزرائها وعددهم 48 وزيرا كانوا مدنيين ، وحتى هؤلاء الأربعة لم يزد مجموع شغلهم لها إلا نحو من سبع سنوات ونصف وحتى هم أيضا. كان منهم الشيخان مصطفى وعلي عبد الرازق. لم ترشحهما للوزارة مشيختهما، بل لعلهما تولياها رغم مشيختهما فقد

كانا أقرب إلى جبل المؤسسات الحديثة فكريا واجتماعيا وتلقى الأول فسمما من تعليمه في فرنسا والثاني في إنجلترا⁽⁵⁾.

وهكذا يمكن القول بأن الدولة الكولونيالية ومن بعدها الدولة الوطنية الليبرالية في مصر قد استبدلت القيادة الفكرية والسياسية الآتية من المؤسسات الدينية بقيادة فكرية جديدة جاءت من خريجي المدارس الحديثة وبعثات أوروبا حيث صارت المناصب الإدارية في أغلبها من نصيب هذه النخبة، وهذا ما ولد ردود فعل من خريجي التعليم التقليدي وفئة العلماء التي لم تكن راضية على هذا التهميش وقد عبر حسن البنا مؤسس الإخوان المسلمين وهو الذي تلقى علومه في مؤسسات التعليم التقليدي "دار العلوم" عن موقف هذه النخبة حيث كتب في مجلة الندير 1939 (لسان حال الإخوان) محتجا على الامتحانات التي تخظى بها النخبة الحديثة ما يلي: "قد بلغ عدد الذين في المدارس الأجنبية حوالي الخمسة والثلاثين ألفا ليسوا من أبناء الطبقات الفقيرة ولا المتوسطة بل هم من أبناء الوزراء والكبراء والمديرين والحكام والقضاة وغيرهم... فيكون منهم الوزير والوكيل والقائد والحاكم، هذه هي القبول وهذا هو الاستعمار في الواقع".

والنتيجة أن الحركة الإسلامية وتنظيم الإخوان الذي أسسه البنا سنة 1928 وجد في أزمة التعليم ومشاكله وما كان عليه من ازدواجية في مصر أرضية ملائمة لتوسعه واستقطاب عناصره خاصة من خريجي التعليم الديني من كانوا يشعرون بالغبن وانسداد الآفاق. وهكذا، استطاع البنا أن يبني لبس فقط جمعية دينية ولكن حركة سياسية منظمة تنظيما محكما وصارما يخضع أعضاؤه للمرشد خضوعا تاما، إلى جانب مجلس استشاري (مكتب الإرشاد) مع وجود جناح عسكري (الجهاز السري) معد للمواجهة.

إن التجربة التنظيمية التي طبقها حسن البنا في تنظيم الإخوان وكذا خطابه الإسلامي الحركي سبتركان بصماتهما على التجارب اللاحقة، ليس في مصر وحدها وإنما في أنحاء العالم العربي وستصبح مرجعية للأصوليات المعاصرة. لكن هذه التجربة ستعرف بعد اغتيال "الزعيم" الإمام من طرف خصومه منعطفات ومحن في فترة خليفته حسن الهضبي، الذي لم يكن في مستوى "الإمام" وذكائه السياسي والتنظيمي، لتبدأ مرحلة جديدة وعصيبة في تاريخ تنظيم الإخوان بعد صراعهم مع جمال عبدالناصر وتنظيم الضباط الأحرار وما ترتب عن ذلك من اعتقال قياديين إخوانيين وإعدام البعض الآخر، وهذا سيفتح المجال لظهور تيار سينزعه سبب قطب وسيكون أكثر راديكالية.

ب . سيد قطب: مساره الفكري والحركي

يعتبر سيد قطب مقارنة مع حسن البنا المؤسس أغزر إنتاجا من حيث الكتابة والتأليف، سواء في مرحلته الأدبية التي كان فيها منصرفا للنقد الأدبي أوفي مرحلته "الإسلامية" التي بدأت بإصدار كتابه "العدالة الاجتماعية في الإسلام" (صدرت طبعته الأولى سنة 1947) ذلك لأن المسار الفكري لسيد قطب يمكن تصنيفه إلى مرحلتين: الأولى كان فيها أدبيا معجبا بالعقاد ومعاركه الأدبية. والثانية ستكون مرحلة تحول وطلاق بين سيد قطب الناقد والأديب وسيد قطب صاحب مشروع وتصور ديني إسلامي يسعى لإجاء "البقظة الإسلامية" أو "البعث الإسلامي" وهكذا سيأتي إنتاجه ليصب في هذا الإجاه بدءا من كتابه "العدالة الاجتماعية في الإسلام" ثم كتبه: "خصائص التصور الإسلامي ومفوماته"، "معركة الإسلام والرأسمالية" و "دراسات إسلامية"، "نحو مجتمع إسلامي"، "هذا الدين"، "المستقبل لهذا الدين"، في التاريخ، فكرة ومنهاج"، "معالم في الطريق" و "في ظلال القرآن" إلخ...

فهذه الكتابات تشكل قطيعة مع مرحلته السابقة، وتؤشر على التحول الذي عرفه سيد قطب والذي سبقوده إلى الإلتقاء مع مشروع حسن البنا وجماعة الإخوان المسلمين. هذا المشروع الذي كان يحمل تصورا مناقضا للتصور الوطني القومي الذي حمّله تنظيم الضباط الأحرار. أي الدولة الإسلامية مقابل الدولة الوطنية القومية، وستكون البداية العلنية لهذا الإلتقاء بإهدائه كتابه "العدالة الاجتماعية" في طبعته الثانية، للإخوان، الذي قال فيه: "إلى الفتية الذين كنت ألحهم بعين الخيال قادمين. فوجدتهم في واقع الحياة قائمين يجاهدون في سبيل الله بأموالهم وأنفسهم مؤمنين بقرارة أنفسهم أن العزة لله ولرسوله وللمؤمنين(...)". إلى هؤلاء الفتية الذين كانوا في خيالي أمنية وحلمًا فإذا هم حقيقة وواقع، حقيقة أعظم من الخيال وواقع أكبر من الآمال. إلى هؤلاء الفتية الذين انبثقوا من ضمير الغيب كما تنبثق الحياة من ضمير العدم وكما ينبثق النور من خلال الظلمات، إلى هؤلاء الفتية الذين يجاهدون باسم الله، في سبيل الله على بركة الله أهدي هذا الكتاب"⁽⁶⁾.

إن هذا الإهداء لا يمكن تجاهل دلالته، ذلك أن ما كان أمنية وحلمًا بالنسبة لسيد قطب أصبح حقيقة وواقعًا يتجسد في تنظيم الإخوان المسلمين ولهذا سبعلق زعيم الإخوان المسلمين حسن البنا على الكتاب بقوله: "هذه أفكارنا وكان ينبغي أن يكون صاحبها واحدا منا" وفعلا سيصبح سيد قطب واحدا منهم، لكن بعد أن اغتيل حسن البنا عام 1949، حيث انتخب سنة 1952 عضوا في مكتب الإرشاد للجماعة وعين رئيسا لقسم نشر الدعوة في المركز العام للإخوان، وفي 1954 تولى رئاسة تحرير جريدة "الإخوان المسلمين" لكن دوره الحقيقي سيبدأ مع سنوات "الحنّة" التي سيعرفها التنظيم بعد صدامه مع جمال عبد الناصر إثر محاولة الإغتيال الفاشلة التي استهدفت هذا الأخير مما سترتب عنه

محاكمة وسجن وإعدام العديد من أطر التنظيم وقياداته كعبدالقادر عودة ومحمد فرغلي وسيد قطب نفسه الذي سيصبح من سنة 1954 حتى سنة 1966 (سنة إعدامه) مداوماً على السجون. ففي هذه الفترات العصبية وداخل أقبية السجون وفي جوال التوتر والصدام مع جمال عبد الناصر وحركة الضباط الأحرار سيعمل سيد قطب على تقييم ومراجعة تجربة الإخوان وسيتمخض عنها مولود جديد هو ما سيعرف بتيار القطبيين. وسيكون كتاب "معالم في الطريق" بمثابة دليل عمل أو منهج لهذا التيار لتفويض ما يسميه "قطب" بالمجتمع الجاهلي الذي لا لقاء ولا تصالح معه والذي يتجسد عنده في النظام الناصري الذي لا يدين - في نظره بـ "الحاكمية لله".

في هذه المرحلة المتسمة بالصراع والمواجهة سينحوا الخطاب القطبي منحى أكثر تشدداً وجدرية وستكون لديه رؤية متطرفة ضد المجتمع. بل ضد المجتمعات البشرية ككل التي يرى أنها توجد في حالة "شبيهة بالخالة التي كانت عليها المجتمعات البشرية يوم جاء الإسلام أول مرة من ناحية الجهل بحقيقة العقيدة الإسلامية والبعد عن القيم والأخلاق"⁽⁷⁾. وهكذا انتهى قطب إلى أن حركة الإخوان والحركة الإسلامية عليها أن تراجع منطلقاتها ومنهج عملها وذلك بأن تبدأ من القاعدة وهي إحياء مدلول العقيدة الإسلامية في القلوب والعقول وتربية من يقبل هذه الدعوة تربية إسلامية صحيحة، وعدم إضاعة الوقت في الأحداث السياسية أو محاولات فرض النظام الإسلامي عن طريق الإستيلاء على الحكم. قبل أن تكون الأفعدة المسلمة مهياة لذلك..⁽⁸⁾ وسيعتمد قطب في التنظير لهذه المرحلة، إضافة إلى الثرات الإسلامي الكلاسيكي، على قراءة للفكر الإسلامي الحديث في الهند وباكستان، خاصة ما كتبه أبو الأعلى المودودي في كتابه المصطلحات الأربع، وما كتبه أبو الحسن الندوي خاصة كتابه ماذا

خسر العالم بانحطاط المسلمين الذي ترجم إلى العربية (وصل ما بين سنة صدوره سنة 1950 حتى سنة 1959، ثلاث طبعات). وقد كتب سيد قطب بنفسه مقدمة لهذا الكتاب اعتبره فيها من خير ما قرأ في هذا الاتجاه في القديم والحديث، إذ يُمثل في نظره "نموذجاً للتاريخ كما ينبغي أن يكتب من الزاوية الإسلامية"⁽⁹⁾. لأن سيد قطب يرى أن التاريخ الأوربي قد وقعت فيه أخطاء وانحرافات "نتيجة عصبيتهم التي تجعل أوروبا في نظرهم هي محور العالم ومركزه الدائم"⁽¹⁰⁾. واضح أن ما أثار إعجاب سيد قطب في كتاب "الندوي" هو كونه محاولة لقراءة التاريخ من مركزية إسلامية وهذا الاتجاه هوما سار عليه سيد قطب وكتب فيه مجموعة مقالات نشرت تباعاً في مجلة المسلمون من 1951 إلى 1952 وصدرت تحت عنوان "في التاريخ فكرة ومنهاج" دافع فيه عن أطروحته القائلة بأن التاريخ ليس مجرد جرد للحوادث، وإنما هو تفسير وتأويل لها بما يفيد أن له نظرة نسبية للتاريخ ولذا يبدي تشككه في قيمة الدراسات التاريخية الغربية للحياة الإسلامية - ذلك على حد قوله - لا يخفى "أن كل مرئي يختلف شكله باختلاف زاوية الرؤية وكذلك الشأن في الأحداث والوقائع، والأوربي بطبيعته ميال إلى اعتبار أوروبا هي محور العالم"⁽¹¹⁾. ويخلص إلى أن المطلوب على هذا الأساس هو ضرورة إعادة كتابة التاريخ الإسلامي على أسس جديدة ومنهج آخر. وهكذا يتأكد لنا الموقف القطبي الرافض للنموذج الغربي الأوربي ومركزيته ومرجعيته ولذا فلا غرابة أنه أشاد بما كتبه الندوي، أما بالنسبة لأبي الأعلى المودودي فإن سيد قطب تأثر واستفاد من كتبه ورسائله التي كانت تنشر تباعاً في مجلته الشهرية (ترجمان القرآن) بالأردية والتي ترجمت إلى العربية وظهرت منها آنذاك عدة طبعات جمعت في كتابه (المصطلحات الأربعة في القرآن) ألفت سنة 1941، سنة تأسيس الجماعة الإسلامية في الهند وترجم إلى العربية سنة 1955 وقد ظهر تأثير

مصطلحات المودودي في كتابه "خصائص التصور الإسلامي" الذي أراد منه قطب وضع تصور وفلسفة شاملة ذات مرجعية إسلامية. لأنه "بناء على ذلك التفسير الشامل وعلى معرفة حقيقة مركز الإنسان في الوجود الكوني وغاية وجوده الإنساني يتحدد منهج حياته ونوع النظام الذي يحدد هذا النظام. فنوع النظام الذي يحكم الحياة الإنسانية رهين بذلك التفسير الشامل"⁽¹²⁾. وقد كان سيد قطب في بنائه لتصوره الإسلامي حريصا على المرجعية الإسلامية الثرائية ورافضا لكل استعارة أو أخذ لمنهج الفكر الغربي، حيث لم يخف رغبته الشديدة في أن يكون تصويره إسلاميا خالصا، ولهذا السبب رفض قطب الفلسفة الإغريقية والفلسفة الإسلامية وعلم الكلام لأنهم في نظره مباحث غريبة "غربة كاملة عن الإسلام"، ومن هذا المنطلق لم يقبل المحاولة التجديدية التي قام بها الفكر الإسلامي محمد إقبال، لأنه في نظره تأثر بالفلسفة الغربية، كما أبدى سيد قطب خفظه من التوجهات التجديدية لمحمد عبده في كتابه رسالة التوحيد وفي تفسيره جزء "عم".

وعموما فإن الخطاب القطبي تلمس فيه حضوراً لبعض آراء أبوالأعلى المودودي وموقفه العدائي من القومية والقوميين. الممثلين آنذاك في حزب المؤتمر الهندي. فأبوالأعلى المودودي الذي نادى باستقلال باكستان عن الهند، مارس تأثيراً قويا على سيد قطب والتيار الإسلامي في مصر الخمسينات بتأسيسه لـ "جماعة إسلامي" وبمطلب تطبيق الشريعة الإسلامية. وندائه الذي جعله شعارا لجماعته "احملوا أيها المسلمون دعوة القرآن وانهمضوا وحلقوا فوق العالم" فهذا ما سيجعل سيد قطب يعتبر أن الإسلام سبقود العالم، وأن الغرب بحدائنه وحضارته يعيش مرحلة الإنهيار والأفول نتيجة أزيماته وخوائه الروحي وطغيان الفردية والمادية. والبديل الختمي الذي سيتولى قيادة البشرية هو النظام الإسلامي. فما

هو المنهاج أو الطريق الذي سيقود إلى تحقيق هذا الهدف؟ هذا السؤال هو ما حاول سيد قطب الإجابة عنه في كتابه الحركي "معالم في الطريق" وكتابه التفسيري "في ظلال القرآن" فما هي ملامح هذا المنهاج كما وردت في هذين الكتابين الأساسيين اللذين يشكلان الخلاصة النظرية لتفكير سيد قطب بعد المحنة في السجون والمعقلات؟.

الخطاب القطبي : مرجعياته ومفاهيمه الأساسية

يصرح سيد قطب في كتابه "المعالم" و"في الظلال" أن المنهاج الذي يقترحه هو منهج "رباني" وهو "حق وصواب لا خطأ فيه لأنه مبني على علم الله بمواقف الجاهلية فهو يساوي الحقيقة ولا انفصام بينهما" وبما أنه "رباني" فهو عنده "أعلى من منهج يضعه العبيد" وهو "موافق للفطرة البشرية لأن الذي رسمه هو الذي خلق النفوس". ولكن هذا المنهاج بالرغم من مصدره الإلهي فهو حسب قطب في حاجة إلى الجهد البشري... أي إلى التنظيم الذي سيعمل على إجازته وممارسته والهدف هو "إلغاء الوجود الجاهلي وإحلال الوجود الإسلامي محله" وذلك "بالدعوة والبيان لتصحيح المعتقدات والتصورات وتواجهه بالقوة والجهد لإزالة الأنظمة والسلطات القائمة عليها"⁽¹³⁾. واضح من هذا الخطاب القطبي دعوته لاستخدام القوة أو "الجهاد" لإزالة الأنظمة والسلطات القائمة التي هي في نظره أنظمة "جاهلية" ضالة، ليحل محلها "الوجود الإسلامي"، ويعتقد سيد قطب أن الجماعة المسلمة لا خيار لها إلا المواجهة والاستعداد للصدام باعتباره أمراً حتمياً إذ يستحيل — في نظره — قيام تعايش بين ما يسميه "بالوجود الجاهلي" (الأنظمة القائمة) والوجود الإسلامي (البديل) إنها كما يقول في الظلال: "معركة بين وجودين لا يمكن أن يكون بينهما تعايش أو سلام (...). كل منهما يقوم على قاعدة مناقضة

تماما للقاعدة التي يقوم عليها التجمع الآخر...⁽¹⁴⁾ . ويذهب سيد قطب بعيدا حين يقول بتكفير السلطات والمجتمع القائم بحكم أنهما يتدرجان عنده فيما أسماه "بالجاهلية" لأنهما لا يخضعان- في نصوره- لحاكمية الله، وهكذا ينتهي قطب إلى تقسيم المجتمع، إلى معسكرين أوحزبين إثنين لا يمكن وجود أحدهما إلا بنفي أوإلغاء الآخر وهذين الحزبين الإثنين يوجدان- حسب ماكتبه في إحدى مقالاته سنة 1964 في مجلة "المسلمون" في الأرض كلها : "حزب الله وحزب الشيطان".

إن من خصائص المنهاج الإسلامي كما شرحه وفصله سيد قطب في كتابيه الأساسيين "معالم في الطريق" وفي "ظلال القرآن" أنه منهاج يقوم على مفاهيم جديدة، كمفهوم الجاهلية الذي وظفه توظيفاً مغايراً وأصبح عنده يعني "ليس فترة تاريخية ولكنها وضع واعتقاد وتصور في الماضي كما في الحاضر. ومفهوم الحاكمية الذي يعني الخضوع لحاكمية الله وحده ورفض كل أشكال الحكم البشرية والوضعية.

ومفهوم الجهاد الذي أعاد له سيد قطب مكانته في مجال الدعوة الإسلامية كأداة للتغيير وإقامة " الوجود الإسلامي ". وهذه المفاهيم القطبية ستهتم بها التيارات والحركات الأصولية التي جاءت بعد حركة الإخوان المسلمين في مصر وفي أنحاء العالم العربي... كما هو الشأن مثلاً مع جماعة "التكفير والهجرة" الذين اعتنقوا فكرتي "الحاكمية" و"الجاهلية" اللتين قال بهما سيد قطب. و"جماعة الجهاد" التي رأت أن إقامة الدولة الإسلامية لن يكون ممكناً إلا بالجهاد والعنف. وقالوا أيضاً -بتكفير الحكام، وتبنوا أسلوب الاغتيالات... فهؤلاء جميعاً يرون أن إقامة حكم الله على الأرض لن يتم عن طريق الانتخابات والمؤسسات السياسية المعترف بها، أي "بالدعوة والبيان" وإنما "بالقوة والجهاد" على حد تعبير سيد قطب...

ومن هنا نخلص إلى أن جل الحركات الإسلامية المعاصرة التي تتبنى أسلوب القوة والعنف وتصنف المجتمع إلى حزبين : "حزب الله وحزب الشيطان" قد خرجت من تحت عباءة سيد قطب ووظفت "مفاهيمه" و"معالمه" في اتجاه أكثر تطرفاً. علماً بأن هذه "المفاهيم" و"المعالم" ظهرت في ظروف المحنة والصدام وامت وترعرعت في ظلمات السجون وكان بين صاحبها وبين الناصرية ثأر وصراع استحال معه المصالحة والحوار والتعايش وانتهت بإعدامه سنة 1966م. لتنتهي بذلك مرحلة تاريخية هي بمثابة البدايات للفكر السلفي الحركي.. ومرجعية من مرجعات الحركات الأصولية في العالم العربي. وهذه المرحلة لا يمكن للباحث في تاريخ الحركات الأصولية المعاصرة تجاهلها. سواء بما أفرزته على المستوى النظري من أفكار ومفاهيم، أو ما أنتجته على المستوى التنظيمي من اجتهادات. وهناك من الباحثين من ذهب إلى أن معالم في الطريق هو بمثابة وثيقة أساسية وهامة، تساعد على فهم الأصول النظرية والأدبولوجية للحركات الإسلامية في السبعينات⁽¹⁵⁾ وحتى بعدها.

وعموماً إذا كان كل من حسن البنا وسيد قطب رجلي مرحلة البدايات، الأول منذ تأسيس تنظيم الإخوان سنة 1928 حتى اغتياله، والثاني منذ 1954 (خصوصاً بعد حل جمعية الإخوان المسلمين) حتى سنة إعدامه 1966. فإن فكر سيد قطب أكثر من غيره، هو الذي مارسَ جاذبيته وتأثيره على الأجيال اللاحقة من الحركات الأصولية واستفادت منه ضرورة أن يكون الدين شاملاً لجميع مناحي الحياة بما فيها نظام الحكم، والسعي في إطار تنظيم حركي ووفق منهج له معالمه إلى إقامة "الحكم الإسلامي" بالقوة والجهاد.

كما تأثرت بهجومه ونقده للقائليين بالإصلاح عن طريق الدساتير والبرلمانات، وكان يعني بذلك الأحزاب المصرية بما فيهم

حزب الوفد...". والحقيقة إن سيد قطب، لم يكن يخفي ازدراءه للأحزاب والصراع الخارجي الذي يقول عنه أنه تافه. وأن حق الانتخاب وحرية الاختيار "خرافة لا تستحق المناقشة" لأن الشعب يعيش في جوع وجهل، ولا يملك وقتنا ليفكر "في ذلك الترف الذي يسمونه حق الانتخاب وحرية الاختيار"^(١٦).

وهكذا فإن سيد قطب لم يكن ذلك الرجل المنهمك في قضايا الإصلاح بل كان مشاركاً ومنغمساً في القضايا السياسية، التي كان يعاني منها المجتمع المصري. كقضية "الجللاء" وتحقيق إستقلال مصر عن الأجنبيز وقبلها هزيمة مصر في حرب فلسطين سنة 1948 وما رافقها من فضائح الأسلحة الفاسدة.. ومعاهدة 1936 وإلغائها.. وبعد نجاح الضباط الأحرار واكب تطوراتها مجموعة من المقالات، بل يمكن اعتبار مقالاته في "جريدة الدعوة" ترمومتراً يمكن أن نقيس به درجات التوتر أو الانفراج في علاقات الإخوان للضباط الأحرار. إلا أن سيد قطب أناط بنفسه مسؤولية تجاوز ما هو سياسي مرحلي ومحلي حيث كان يطمح إلى تحقيق نظام إسلامي عالمي أعلى حد تعبيره؛ استئناف حياة إسلامية وإقامة مجتمع إسلامي..

إن تمه تحول وانعطاف في نظرنا، حدث بعد "محنة" 1954 وما تلاها من "محن" أخرى تمثلت في الاعتقال وإعدام قيادات الإخوان وأطهرهم النشطة.. هذا التحول سيضع جماعة الإخوان في تقاطع مع النظام الناصري القومي... الذي سيوصف بأنه جاهلي من طرف سيد قطب، لأن الحاكمية فيه ليست إلا لله.

إن المهمة التي أناطها سيد قطب بجماعته الإسلامية المنبثقة عن التنظيم الأم هي العمل على إزالة النظام الناصري بالعنف، ولن يكون مطلوباً من هذه الجماعة في نظر سيد قطب وضع تشريعات أو قوانين في مجال الاجتهاد الديني لأن الأولوية عنده ينبغي أن تكون لإزالة النظام "الجاهلي" لتغييره بنظام

إسلامي وبعدها تأتي مرحلة الاجتهاد الفقهي. فهو إذن يرى أن الأولوية ينبغي أن تكون هي قيام مجتمع مسلم "يقر عقيدة أن لا إله إلا الله وأن الحاكمية ليست إلا لله، ويرفض أن يقر الحاكمية لأحد من دون الله. وحين يقوم هذا المجتمع -يقول سيد قطب- تكون له حياة واقعية تحتاج إلى تنظيم وإلى تشريع".⁽¹⁷⁾

إن هذا المنعطف في مسار الفكر الإسلامي السلفي لما بعد المنار نحو العمل السياسي لقلب نظام الحكم بالقوة، وإحداث التغيير بالعنف سيعمق عزلة هذا الفكر مع واقعه ويدفعه في اتجاه الانغلاق ورفض أي اجتهاد أو أي تجديد في الفكر الديني كما كان الشأن عند الشيخ محمد عبده ورشيد رضا. إن مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لن يبقى كما كان عند محمد عبده أمر بالتعليم والتنوير والإصلاح أولاً، بل سيصبح أمراً بالفعل والممارسة السياسية السرية، واللجوء إذا اقتضت الضرورة إلى الاغتيالات والعنف، وسيطال هذا المبدأ أولي الأمر ليضع النظام الناصري القومي خارج الإسلام وذلك بتكفيره وهذا ما سيولد خطاباً جديداً لدى الحركات الإسلامية، شعاراته الكبرى هي: التكفير والهجرة والجهاد.

3 - من "الإخوان" إلى "الجماعات": خطاب التكفير والجهاد ومأزق العنف والعنف المضاد

إذا كان سيد قطب قد شكل مرحلة انعطاف راديكالي في تاريخ الفكر الحركي والسياسي الإخواني في مصر، فذلك لأنه برفضه للحزبية والإصلاح عن طريق الانتخابات والدساتير والبرلمانات وبصراعه مع النظام الناصري وما انتهى إليه من إخفاق وبكتابات الراديكالية التحريضية وبالأخص منها "معالم في الطريق" و"في ظلال القرآن" قد عمل على التمهيد النظري

والحركي لبلاد جبل مختلف من التنظيمات والجماعات الإسلامية التي ستنكب على مراجعة وتقييم التجربة السياسية للإخوان ونقدها نقداً جذرياً. خصوصاً بعد تطوراتها الأخيرة التي انتهت برموز هذا التيار إلى استراتيجية العمل في إطار الشرعية ووفق الأساليب الدستورية والقانونية، والقبول باللعبة السياسية والمشاركة في الانتخابات عبر التحالف مع الأحزاب، وهذا يعني اتخاذ موقف معتدل يسعى للتغيير "الإسلامي" بالتدرج وبوسائل سلمية عبر التغلغل في المؤسسات والنيابات والجمعيات. فهذه الجماعات الجديدة تشكل قطيعة واستمرارية في آن واحد لتجربة الإخوان. استمرارية على مستوى المشروع والهدف، وقطيعة على مستوى الأسلوب والمنهج وطريقة العمل.

إذ يرى هذا الجيل أن خيار المشاركة في الانتخابات والمؤسسة البرلمانية هوفي صالح "الأنظمة القائمة" التي هي في نظرهم "كافرة" و"جاهلة" ينبغي عدم المصالحة معها، وأن "الجهاد" وأسلوب الاغتيالات هو الطريق الوحيد لإقامة "الدولة الإسلامية" أو "الخلافة الإسلامية". ومن يمثل هذا الجيل في مصر نجد جماعتي (التكفير والهجرة) و(الجهاد)، فما هي مبادئ الجماعتين؟ وثقافتهما السياسية وما هو أسلوب عملهما؟ علماً بأن تيار الجماعات هذه سيمارس تأثيره على جماعات أخرى في العالم العربي حيث سينتشر بشكل كبير خطاب "التكفير" وشعار "الجهاد".

١/ جماعة التكفير والهجرة

تستقي هذه الجماعة جل أفكارها من "معالم" سيد قطب وتستلهم تعاليم الفقيه الحنبلي نقي الدين ابن تيمية وفتاويه (من القرن 7 هجرية — 14 ميلادية). ودعوته للجهاد لمقاتلة السلطان الظالم (فرعون)، ويتأسس خطاب هذه الجماعة على ثلاثة مبادئ: التكفير - الهجرة - الجماعة.

— **التكفير** : المجتمع القائم بحكامه حسب هذه الجماعة، مجتمع الجاهلية (بالمفهوم القطبي) وذلك لأن الحاكمية فيه للبشر، فالكل في حكم الجاهلية والكل في منزلة الكفر، ولذا -حسب هذه الجماعة- ينبغي اعتزال هذا المجتمع "الكافر" وعدم التصالح معه.

— **الهجرة** : إذا كان المجتمع وفادته في حكم الكفر والجاهلية من منظور هذه الجماعة فهذا يقتضي عندهم القيام بهجرة جماعية للمؤمنين، شبيه بهجرة النبي (ص) بعد صراعه مع الكفار، وذلك بهدف إعداد العدة لنعود الجماعة بعد ذلك للقضاء على "النظام الجاهلي"، ذلك لأن المرحلة الأولى عندهم هي مرحلة "الاستضعاف" وإعداد الجماعة للمواجهة.

— **الجماعة** : مبدأ الجماعة أساسي عندهم، إذ أنهم لا يعترفون دينيا إلا بما يتم داخل جماعتهم وكل من لا ينتمي إلى هذه الجماعة فهو كافر في حكم الجاهلية حتى ولو قام بكل واجباته الدينية و"للجماعة" أيضا دورها في إجاز مهمة التغيير فهي أشبه "بالطليعة" كما حددها سيد قطب في معالمة، لأنها الفئة الموكلة إليها الانقضاض على "المجتمع الجاهلي" وإزالته بالقوة.

ب - جماعة الجهاد

تعتبر هذه الجماعة - على خلاف التكفير والهجرة- أن حكم التكفير والجاهلية لا ينطبق إلا على الطبقة الحاكمة، ولذا فإن جماعة الجهاد لا تكفر المجتمع كله، بل تقتصر على الدولة، وعلى النظام السياسي، لأن جذور الفساد والجاهلية عندهم - كما ورد في كتاب "الفريضة الغائبة" لمحمد عبد السلام فرج، وهو دليل عمل الجماعة - مصدره الطبقة الحاكمة، التي هي طبقة فاسدة والناس -دائما حسب المرجع- يلجأون إلى تقليد حكامهم والرجال المحيطين بهم.

ومن المبادئ الأساسية التي تهيمن على خطاب الجماعة، نجد مبدأ "الجهاد". وهذا مايلخصه عنوان الكراس الصغير "الفريضة الغائبة" السابق ذكره والذي وضعه محمد بن عبد السلام فرج، وهو أحد رموز هذا التيار ويعني بالفريضة الغائبة: الجهاد الذي يرى "فرج" أنه مهمل عند جميع الدعاة الإسلاميين، ذلك "أن إقامة الدولة الإسلامية" و"الخلافة الإسلامية" لن يتحقق إلا بالجهاد ومحاربة ومقاتلة الحكام الذين يطبقون "أحكام الكفر". وقد انتهت جماعة الجهاد انطلافاً من تعاليم صاحب "الفريضة الغائبة"، إلى إباحة دم كل الذين يحكمون بغير شرع الله وذلك باعتماد أسلوب الاغتيالات كما حدث في عدة حالات: اغتيال وزير الأوقاف المصري سنة 1977، واغتيال الرئيس المصري السادات سنة 1981، اغتيال فرج فودة 1992، إلخ... ويتم تبرير هذه الاغتيالات انطلافاً من فتوى لابن تيمية "كل طائفة خرجت عن شريعة من شرائع الإسلام الظاهرة والمتوثرة فإنه يجب قتالها باتفاق أئمة المسلمين وإن نطقت بالشهادتين"، وتبقى المسألة المركزية في فكر هذه الجماعة هي العلاقة بالنظام وبالسلطة الحاكمة في مصر التي تبقى في نظرها خارجة عن الشريعة ويجب قتالها بكل الأساليب، بما فيها اللجوء إلى الاغتيالات ولهذا يرفض أصحاب هذا الاتجاه فكرة جماعة التكفير والهجرة القائلة بهجرة المجتمع إلى حين امتلاك العدة والقوة كما يرفضون فكرة الإخوان الذين يقولون بتشكيل حزب إسلامي وخوض الانتخابات والاندماج في المؤسسات، لأن هذا الخيار عندهم لن يساهم إلا في إدامة المؤسسات القائمة، ويعطي الشرعية للسلطة السياسية، فلا خيار عندهم إلا الخروج "وشق عصا الطاعة" كما يدعو إلى ذلك صاحب "الفريضة الغائبة".

وقد برز هذا التنظيم إلى الوجود بشكل علني بعد اغتيال السادات في 6 أكتوبر 1981 خاصة بعد أن انضم إليه الضابط في

الجيش المصري عبداللطيف الزمر هذا الأخير الذي لعب دورا مهما في تطوير التنظيم وتوسعه واستطاع أن يضم إليه عدة تنظيمات وجماعات إسلامية أخرى. ويقوم الهيكل التنظيمي لهذه الجماعة على مجموعات صغيرة موزعة على المحافظات المصرية، لكل جماعة أميرها الذي يتحمل مسؤوليتها وينسق أعمالها مع الأمراء الآخرين. واعتبر الشيخ الضرير عمر عبد الرحمان مفتي هذا التنظيم الذي كان يبرر شرعيا من خلال فتاويه التي كان يصدرها أعمال العنف والإغتيالات التي قام بها أعضاء هذه الجماعة، حيث كان يقول بالحاكمية كما جاءت عند سيد قطب وانطلاقا منها برر اغتيال السادات باعتباره حاكم لم يكن يحكم بما أنزل الله. كما أنه اعتبر التشريع هولته وحده وغير ممنوح للخلق أولأية هيئة سياسية أو حزب أو برلمان. وعموما فإذا كان عبد السلام فرج المهندس الكهربائي في جامعة القاهرة، هو مهندس التنظيم، فإن ضابط التحريات السابق في الجيش المصري، هو المخطط الإستراتيجي له. أما الشيخ الضرير عمر عبد الرحمان فهو المفتي وأولأب الروحي لهذا التنظيم، ويشترك هؤلاء جميعا، كما تثبت ذلك الوثيقة التي تحمل عنوان البرنامج السياسي للجهاد الدعوة إلى إعادة الخلافة والدولة الإسلامية، معاداة ورفض الوطنية القبطية والقومية العربية، الجهاد من أجل إقامة حكومة إسلامية واعتبار الجهاد وسيلة وحيدة لتحقيق ذلك.

إن خطاب "جماعة الجهاد" وأسلوبها في العمل سيلاقي إقبالا في أوساط الجماعات الإسلامية الراديكالية، التي أصبحت تعتمد الأسلوب المسلح وأسلوب الاغتيالات (كما هو حاصل في الجزائر مع الجماعات الأفغانية، مما يعني بروز استراتيجية الجهاد لدى العديد من الحركات الاصولية في العالم العربي.

خلاصة

إن ظاهرة الأصولية أو بالأصح "المد" الأصولي الذي نعرفه المجتمعات العربية، له بداياته ومساره وانعطافاته، كما أن له أسبابه الثقافية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية والتعليمية، وله أيضا ارتباط بالمشاكل والتعثرات التي عرفها تطبيق نماذج التنمية والتحديث في هذه المجتمعات، كما أن له ارتباطا بالمواقف الاستعمارية والغربية والأمريكية من القضايا الكبرى للعالم العربي والإسلامي كقضية فلسطين، وحرب الخليج، وأفغانستان والبوسنة، كما يعزى أيضا إلى نجاح الثورة الإسلامية في إيران (1979). فالأصولية أو الإسلام السياسي أو الحركات الإسلامية، وإن كانت متعددة الاتجاهات وغير متجانسة من حيث منهجها واستراتيجيتها في العمل، فيمكن تصنيفها إلى اتجاهين رئيسيين، وذلك بحسب جوابها عن السؤال: كيف يمكن تحقيق "الدولة الإسلامية" أو "الخلافة الإسلامية" أو "الاجتمع الإسلامي" هل بالعمل السياسي السلمي وعبر المشاركة في المؤسسات والقبول بقواعد اللعبة السياسية؟ أم بالعمل المسلح وبأسلوب الاغتيالات وتكفير المجتمع؟

فهناك إذن، بحسب الجواب عن السؤال السالف الذكر، اتجاهان:

— التيار الإخواني التقليدي الذي تأسس مع حسن البنا في مصر حتى مأمون الهضيبي والتلمساني، والذي لا زال مستمرا، وهو اتجاه يدعو إلى الممارسة السياسية السلمية عبر الانتخابات والتحالفات، والتسرب إلى الجمعيات والنقابات، ومنظمات المجتمع المدني، بهدف إحداث تغيير من الداخل بالتدرج، وتجد نسخا من هذا النموذج المصري في الكثير من البلدان العربية. وهذا الاتجاه الإصلاحى يوصف عموما بالاعتدال، وعمل باستمرار على الحصول على الاعتراف الرسمي له بحزب إسلامي خاص به وغالبا ما قوبل طلبه بالرفض. كما حدث مثلا مع الإخوان المسلمين في مصر

والمغرب، ومع ذلك لم يثنهم هذا الرفض من ممارسة العمل السياسي والتقدم أحيانا للانتخابات كمستقلين، كما لجأوا إلى البحث عن تحالفات سياسية مع أحزاب أخرى. واستخدموها للعبور إلى المؤسسات السياسية. فإخوان مصر مثلا، استخدموا مظلة الوفد وحزب العمل والحزب الليبرالي مابين 1984 و1987، وقد انتهت هذه التجربة بسيطرتهم على الأحزاب المتحالف معها من الداخل وتوجيهها لصالحهم. وحسب ما تضمنه تقرير الحالة الدينية في مصر عند تناوله للحركات الدينية الغير الرسمية "الإخوان المسلمين" فإن سنة 1995 لم نخل من توتر ومواجهة بين الإخوان والدولة، إذ شنت هذه الأخيرة حملة من الاعتقالات ضد عناصر إخوانية بعدما كانت علاقتهم مع السلطة في السبعينات والثمانينات هادئة سمحت لهم بالتوسع والسيطرة على عدة نقابات مهنية وسمحت لهم بالتواجد في البرلمان. وعرف 1996 خلافات في صفوف الإخوان سواء بين جيل الشباب وجيل الشيوخ. وأبين قيادات الداخل وإخوان الخارج، وقد قام جناح منهم بمبادرة لإنشاء حزب سياسي باسم حزب الوسط، مما أعاد مجددا إلى السطح نقاشات وسط الإخوان حول مسألة الأحزاب السياسية وموقف الإسلاميين منها، وما إذا كانت الأولوية في إصلاح المجتمع أم للعمل السياسي الحزبي وهل يمكن الفصل بين المشروعين...

وفي المغرب اختار المعتدلون في الحركة الإسلامية (تيار الإصلاح والتوحيد) المشاركة السياسية بالعمل من داخل حزب الحركة الشعبية الدستورية الديمقراطية وقدموا مرشحين للمشاركة في الانتخابات وحصلوا على تسعة مقاعد في البرلمان. وإذا كان سلوكهم السياسي البراكمتي هذا قد أفادهم في التوسع والانتشار لإسماع صوتهم فإنه أغاض التيار الآخر الراديكالي (العدل والإحسان)، الذي اختار المقاطعة أو المواجهة بكل أشكالها بما فيها استغلال العمل النقابي الطلابي في الجامعات.

— الاتجاه الراديكالي المسلح الذي ينتقد النموذج الأول ويعتبر أسلوبه استسلامي وغير ذي فائدة ومن ثمة يدعو إلى اعتماد استراتيجية الجهاد والقتال والاغتيال. لأن في نظرهم لا مجال للمصالحة والمساومة مع حكام "كفرة" ومجتمعات "جاهلية" وهذا الاتجاه غالباً ما ينبثق من رحم الاتجاه الأول أوبأني بعد انقاسمات داخلية تتم داخل التنظيم "الأم". إلا أن هذا الاتجاه بدأ يعرف في السنوات الأخيرة نقاشات حادة وخلافات بين جماعته وأمرائها في الداخل والخارج حول مدى شرعية اعتماد العنف ضد المدنيين والأجانب والسياسيين والأقليات الدينية، كالأقباط في مصر. وورد في تقرير الحالة الدينية في مصر أن هذا الخلاف انفجر عام 1996 بعد المبادرة التي أعلنتها أحد أمراء الجماعة الإسلامية بأسوان خالد إبراهيم الذي طالب إخوانه بإلقاء السلاح وإيقاف العنف ضد المسؤولين والسياح والأقباط. لكن هذا النداء لم يتم الإجماع حوله من طرف كافة التنظيمات الجهادية في الداخل والخارج. إذ استمر أعمال العنف والتفجيرات بعد ذلك حيث وقع في 4/18/1996 تفجير لأحد الفنادق ذهب ضحيته 18 سائحاً أجنبياً، وأعلنت الجماعة الإسلامية مسؤوليتها عنه.

وإذا قمنا برصد للحركات الأصولية في العالم العربي سنجد أنها بالرغم من تعددها تنوزع بين هذين الاتجاهين. بحسب الوضعية الداخلية السياسية والاجتماعية والاقتصادية وبحسب كل بلد على حدة. وتبعاً للمتغيرات الجهوية والإقليمية والدولية.

ووجود التيارين الذين يوصف أحدهما بالاعتدال والآخر بالتطرف لا يلغي أحدهما الآخر. إذ نجد ههما حاضرين معا في كل هذه المجتمعات. بالرغم مما تعتمد الدولة من تكتيك إزاءهما. حيث تعمل بدمج التيار المعتدل. والتسامح معه بهدف احتوائه سياسياً. وبالمقابل يتم التشدد مع التيار الراديكالي. هذه السياسة المزدوجة

وإن كانت في صالح المعتدلين، فإنها لم تمنع الراديكاليين من إعلان حضورهم بأساليب متعددة تعتمد العنف. ففي مصر مثلاً، لجأوا إلى ضرب القطاع السياحي كقطاع اقتصادي حيوي، بمهاجمة السياح الأجانب، كما حدث في 17 نوفمبر 1997، حين تمت مهاجمة خافلة سياحية في الأقصر راح ضحيتها 57 سائحاً، واعتبر هذا الهجوم أعنف حادث من نوعه. وسمي في الصحافة المصرية "بمذبحة الأقصر". بما حذا بالحكومة المصرية إلى التحرك عربياً ودولياً لمكافحة ما سمته بالإرهاب، وعقدت لهذا الغرض اتفاقيات أمنية مع دول عربية مجاورة لها، كليبيا وتونس. كما تقدمت لدى بعض الدول الأوروبية بطلب تضيق الخناق على تحركات قادة الجماعات المتطرفة: الجماعة الإسلامية وجماعة الجهاد. هاتين الجماعتين اللتين توجد أغلب قياداتيهما في السجون المصرية منذ اغتيال السادات والمحاولات الإغتيالية اللاحقة التي طالت عدداً من مسؤولي الدولة ورجال الأمن، وهذا يعني أن التيار الراديكالي، نتيجة ما تعرض له أطره وقياديه من اعتقالات وإعدامات عمل على نقل جزء من نشاطه السياسي إلى الخارج، هروباً من ملاحقة ومتابعة السلطة، وهذا في حد ذاته يعتبر تحولاً وانعطافاً آخر في مسار هذا التيار، الذي لم تعد قيادته موجودة في الداخل فقط، بل انتقلت إلى أفغانستان وإلى دول أوروبية وأفريقية وآسيوية، مستفيدة من حق اللجوء السياسي أحياناً، وأحياناً من المناخ الديمقراطي المتوفر في الدول الأوروبية، دون أن يعني هذا عدم خضوع عناصرها لمراقبة أجهزة مخابرات هذه الدول، وقد تورطت عناصر هذه الجماعات "الجماعة الإسلامية" سنة 1995 في محاولة لاغتيال الرئيس المصري حسني مبارك في أديس أبابا (إثيوبيا) مما اضطر الحكومة المصرية إلى إحالة أعضاء هذه الجماعات إلى محاكم عسكرية ومعروف أن الأحكام الصادرة عن هذه المحاكم في مصر غير قابلة للطعن والاستئناف أمام أية هيئة قضائية أخرى.

أما في الجزائر، فإن التيار الراديكالي المتطرف بجماعاته المسلحة وأمرائها، وبعد تفكك التنظيم الأم "الجبهة الإسلامية للإنقاذ" واعتقال بعض رموزها وعناصر من القيادة التاريخية لجبهة الإنقاذ ولجوء بعضها الآخر لدول أوروبية وأمريكا، انخرطت في مذابح وأعمال عنف طالت المدنيين وخلفت آلاف من الضحايا والقتلى بما فيهم الأطفال والنساء. وقد اتبعت الدولة والجيش في الجزائر سياسة استئصالية ضد هذه الجماعات بعد أن قطعت الطريق على جبهة الإنقاذ الإسلامي للوصول إلى السلطة عبر الانتخابات.

ومعلوم أن الجبهة كان بمثابة الوعاء الذي جمع بين مختلف الجماعات والتيارات الإسلامية في الجزائر، وقد انشق عنها تيار دعى إلى اعتماد العنف المسلح وعارض القيادة التقليدية للجبهة لقبولها المشاركة السياسية ودخول الانتخابات، وأسس "الحركة الإسلامية المسلحة" استهدفت رجال الأمن والجيش والصحفيين والفنانين وموظفي الدولة وانشقت عنها، بدورها، جماعة أخرى عرفت باسم "الجماعة الإسلامية المسلحة" انحصر عملها في المدن، ثم ظهرت جماعة أخرى أطلقت على نفسها اسم "الباقون على العهد" وأخرى عرفت بحركة "الدولة الإسلامية" وهكذا تناسلت "الجماعات" المتطرفة في الجزائر على النمط أو النموذج المصري، مما يؤكد أطروحة أن هذا النموذج يكاد يتكرر أو يتشابه في كل البلدان العربية التي عرفت بروز هذه الظاهرة. وعلى هذا الأساس فإن التجربة المصرية في هذا المجال هي التي يتم استيرادها مع إضافة بعض التلويحات المحلية الطفيفة بحكم الخصوصيات المحلية والظرفية السياسية لكل بلد.

وقد أدى صدام هذه الجماعات مع السلطة في بلدانها إلى بروز ظاهرة تعدد القيادات وصراعاتها نتيجة الاعتقالات وهروب بعض الزعماء إلى الخارج حيث هناك ما يعرف بالإسلامي الداخل وإسلامي

الخارج وبالتالي قيادات الداخل وقيادات الخارج، وهذا التعدد في القيادات نتج عنه تضارب في المواقف داخل التنظيم الواحد خاصة حينما يتعلق الأمر بالتفاوض أو المصالحة مع الدولة وإيقاف العنف.

كما أنه لوحظ مؤخرا بروز اتجاه داخل هذه الجماعات يدعو إلى الوحدة والتنسيق وتكوين جبهة عالمية للجهاد والكفاح المسلح تتجاوز الحدود الوطنية، وقد لعبت حرب أفغانستان ضد ما سمي سابقا بالآخاد السوفييتي والشيوعية دورا أساسيا في تغذية هذا الاتجاه وتقوية النزعة الأممية الإسلامية الجهادية التي تعطي الأسبقية للهوية الإسلامية على الهوية الوطنية والقومية، ووجدت هذه النزعة أرضيتها الملائمة ومواردها البشرية والمالية في جماعات المسلمين المهاجرين للدول الأوروبية وأمريكا خاصة من الشباب ومن الجيل الذي يعاني من التهميش وصعوبة الاندماج، وتطرح لديه بحدّة مشكلة الهوية والانتماء، حيث ظهرت منظمات تستقطب "مجاهدين" من دول عربية وإسلامية متعددة مثل ما سمي "بالجبهة العالمية الإسلامية لجهاد اليهود والصليبيين"، التي يوجد وراءها أسامة بن لادن إلى جانب عناصر قيادية من الجماعات الجهادية المصرية والجزائرية مثل أمين الظواهري أحد قياديي الجهاد الذي عارض في فتواه إمارة عمر عبد الرحمان بقوله: "لا ولاية لضرير"، وقد اعتمدت هذه الجماعات في مواجهتها مع الدولة إلى تدريب عناصرها تدريباً عسكرياً صارماً، وأسست لهذا الغرض عدة معسكرات في أفغانستان تحت أسماء لها دلالة دينية مثل معسكر المرابطون الذي أقامته جماعة مصرية، ومعسكر الخلافة التابع للجهاد، وهذه المعسكرات يتم فيها تدريب عناصر من مصر وغيرها.

وكان لنجاح خالف الجيش والإسلاميين في السودان دوره أيضاً في إنضاج هذا التوجه نحو توحيد جهود الجماعات الإسلامية لما توفره السودان من إمكانيات عقد مؤتمرات ولقاءات بين أقطاب

هذه الجماعة بمبادرة من مرشد الإسلاميين في السودان حسن الترابي الذي يطمح إلى أن تمتد زعامته على هذه الجماعات. غير أنه بالرغم من هذا التوجه الأممي الجهادي تبقى السمة الغالبة وسط هذه الجماعات هي وجود خلافات كما هو الشأن مثلاً بين أكبر التنظيمين في مصر "الجهاد" و"الجماعة"، وظهرت هذه الخلافات في انسحاب الجماعة من الجبهة العالمية التي أعلنها السعودي بن لادن رغم أن هذه الجماعة سبق أن وقعت على البيان التأسيسي للجبهة. ويبرز هذا الخلاف أيضاً في موقف مختلف للتنظيمين من مسألة قتل السياح الأجانب في مصر، حيث صدرت عن أحد قياديي "الجماعة الإسلامية" (محمد مختار مصطفى) وثيقة تتضمن حكم الشريعة الإسلامية في قتل المدنيين والسياح. وتطرح الوثيقة السؤال التالي " هل الأمان (الذي هو التآشيرة بمعناه الحديث) الذي تمنحه الحكومات الغير الإسلامية لرعايا الدول المحاربة شبه أمان"، فإذا كان قياديو الجماعة أميل إلى تجنب قتل المدنيين والسياح تجنباً للدخول في صراع مع أي طرف آخر غير النظام المصري على العكس بالنسبة لجماعة الجهاد التي لا ترى حرجاً في قتلهم، باعتبارهم كفاراً دخلوا إلى بلاد المسلمين، وهذا ما يفهم من كلام أحد قياديي الجهاد وأميرها في الخارج أيمن الظواهري الذي نقل عنه قوله: "هؤلاء السياح قد دخلوا بلاد المسلمين بدون إذن ولا أمان من أصحابها الشرعيين فلا أمان لهم، وإنما دخلوا بتأشيرات من الحكومة غير الشرعية الغاصبة للسلطة بالبطش والجور، فلتحرمهم إذن الحكومة التي دخلوا في حمايتها". وهكذا احتدم وسط قيادات الجماعة والجهاد في الداخل والخارج في السجون وخارجها سجال حاد حول عدة قضايا تفجرت مؤخراً في الساحة المصرية بعد سلسلة أعمال العنف والقتل التي طالت المدنيين والسياح الأجانب منذ حادثة الأقصر الشهيرة، ومن ضمن هذه القضايا الرئيسية هناك القضية القديمة الجديدة التي

أثيرت من طرف سيد قطب وهي قضية تكفير الحاكم والمجتمع، أي قضية التكفير، ثم قضية قتال الطائفة الممتنعة، ثم الموقف من الأقباط ودفع الجزية، ثم الموقف من السياحة والسياح الأجانب، وتثير هذه القضايا مسألة العنف، كوسيلة للتغيير وأسلمة المجتمع. وفي هذا الاتجاه أطلقت مجموعة من السجناء الإسلاميين في مصر مبادرة عرفت أو أطلق عليها "عقد أمان للمجتمع"، قام بها بالأساس عناصر من تنظيم الجماعة، غير أن تنظيم الجهاد ظل متشبثا بخطه الرادكالي الميال إلى الصدام والمواجهة وهذا ما جاء على لسان أمين الظواهري الذي شكك في المبادرة واعتبر أن أصحابها بحكم وضعيتهم كسجناء أي في الأسر فلا يحق لهم شرعا إصدار مثل هذه الوثيقة وأنها غير ملزمة لباقي عناصر التنظيم لأن الأسر في الشريعة على حد قوله: "مسقط للولاية، فالأسير عند الفقهاء واقع تحت قهر عدوه مما يتنافى مع تولى لأية مسؤولية على من هو خارج الأسر".

وعموما فإن مدار هذا الخلاف بين الجماعتين وبين إسلامي الداخل وإسلامي الخارج وبين قيادات السجون وقيادات الخارج يحيل إلى السؤال الإشكالي في الثقافة السياسية للحركات الإسلامية، كيف يمكن إنجاز مشروع أسلمة الدولة والمجتمع؟ أي تحقيق التغيير هل بالعنف والجهاد المسلح؟ أم باعتماد خيار المشاركة السياسية داخل المؤسسات القائمة؟ فسؤال من أين يبدأ التغيير وكيف، هو السؤال المركزي والسياسي الأول بامتياز الذي انشغل به إسلاميوالمشرق وإسلاميوالمغرب وتوزعوا إثره إلى تيارين: التيار الجهادي والتيار الانتخابي.

فما هي إذا أطروحة كل منهما؟

هذا ما سنعمل على توضيحه من خلال عرض لبعض النماذج
سواء من المشرق أو من المغرب. وذلك في المحور الثالث: الحركات
الإسلامية وقضية أسلمة الدولة والمجتمع.

هوامش ومراجع

1. حسن البنا، مذكرات الدعوة والداعية، دار التوزيع والنشر الإسلامية، القاهرة بدون تاريخ، ص. 211
2. سيد قطب، معركة الإسلام والراسمالية، دار الشروق بيروت، ط7، ص. 13، 14
3. علي أمليل...الإصلاحية العربية والدولة الوطنية، دار التنوير بيروت، المركز الثقافي العربي الدار البيضاء، 1985، ص. 156
4. طارق البشري، الخلاف بين النخبة والجمهير، إزاء العلاقة بين القومية العربية والإسلام، ضمن ندوة القومية والإسلام، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1 سنة 1981، ص. 275
5. نفس المرجع أعلاه، ص. 282، 283
6. سيد قطب، العدالة الاجتماعية في الإسلام، دار الشروق، بيروت
7. سيد قطب، لماذا أعدموني، كتاب الشرق الأوسط بدون تاريخ، ص. 10
8. نفسه
9. مقدمه سيد قطب، ماذا خسروا... ص. 17
10. نفسه، ص. 21
11. سيد قطب، في التاريخ فكرة ومنهاجا، دار الشروق 1980، ط4، ص. 37-42
12. سيد قطب، خصائص التصور الإسلامي، دار الشروق، بيروت، ط7، 1980، ص. 5
13. سيد قطب، معالم في الطريق، دار الشروق، بيروت، ط6، 1979
14. سيد قطب، في ظلال القرآن، ج3، دار الشروق، بيروت، ج3 ص. 142
15. Gilles Kepel ; Le prophète et Pharaon, Edition la découverte. Paris, 1984p 40
16. سيد قطب، معركة الإسلام والراسمالية، ط7، دار الشروق، ص. 12
17. سيد قطب، معالم في الطريق، سبق ذكره، ص. 33

المحور الثالث

الحركات الإسلامية وقضية أسامة الدولة والمجتمع من أين يبدأ التغيير وكيف؟

الحركات الإسلامية وقضية أسلمة الدولة والمجتمع :

من أين يبدأ التغيير وكيف؟

1 - في المشرق العربي : الإسلاميون بين الاتجاه الجهادي والاتجاه الانتخابي

انشغل المنقفون والحركات الأصولية في مصر وفي المشرق العربي بالمجتمع والدولة وطالبوا بالتغيير في اتجاه أسلمتهما، لكن إجماع دعاة الإسلام السياسي وجماعته على هذا الهدف لم يحل بينهم وبين الاختلافات لحد الصراع والانشقاقات حول الطريق أو السبيل الكفيل بإجاء هذا التغيير، وإقامة المجتمع الاسلامي، والدولة الاسلامية، وهكذا نعثر في أدبياتهم على الكثير من النصوص والمؤلفات التي تفرغت لإشكالية التغيير التي تسمى عندهم بنظرية العمل الإسلامي بصوغونها في التساؤلات التالية: ماهو الطريق أو السبيل لقيام دولة ومجتمع إسلامي؟ هل من فوق وبانقلاب مسلح ينتهي بالإستلاء على الدولة لكي يتم انطلاقا من الإمساك بها واسلمة المجتمع؟ أم من تحت بالمشاركة في العمل السياسي الجماهيري عبر المؤسسات والانتخابات وبالتالي في التربية على مراحل، دون تعجل وببنفس طويل، وهذا قد يتطلب أجبالا؟ إن هذه التساؤلات تلخص الإشكالية المركزية الهيمنة على الخطاب السياسي الإسلامي بمختلف تلويناته، وهي ليست بجديدة إذ سبق أن فكرت فيها منذ البداية الحركة الإخوانية في مصر، مع تجربة الإخوان المسلمين بقيادة حسن البنا، وحسن

الهضبي، وسيد قطب (هذا الأخير الذي خصها بكتابه " معالم في الطريق "). لكن ومع بروز ما يعرف " بالصحة الإسلامية " أو المد الأصولي، عادت هذه الإشكالية لتشغل حيزا كبيرا في كتابات الكثير من المثقفين الإسلاميين وفي الفكر السياسي الإسلامي المعاصر. وهذا ما حدا بكاتب إسلامي إلى القول بأن إشكالية العمل الإسلامي أو السبيل وهو ما يسمى باللغة السياسية، الاستراتيجية والتكتيك، تشكل أخطر ما يواجه الفكر الإسلامي المعاصر⁽¹⁾.

إن من علامات خطورة هذه الإشكالية هو الاهتمام الذي حظيت به من لدن المثقفين الإسلاميين والعدد المرتفع من الكتابات التي خصصت لها، ونذكر منها على سبيل المثال لا الحصر، ما كتبه الداعية المصري يوسف القرضاوي، خاصة كتابيه، " الصحة الإسلامية بين الجمود والتطرف "، و " الحل الإسلامي فريضة وضرورة ". هذا الأخير أفرد فيه فصلا بعنوان " السبيل إلى تحقيق الحل الإسلامي " عرض فيه لأربعة سبل رائجة في ساحة العمل الإسلامي وهي :

- 1 - سبيل الانقلابات العسكرية
- 2 - سبيل الوعظ والإرشاد
- 3 - سبيل الخدمات الاجتماعية
- 4 - سبيل التنظيم الجماعي - الجماهيري.

وبنفس الاهتمام نجد دعاة آخرين، أمثال: محمد الغزالي في كتابه " مشكلات في طريق الحياة الإسلامية " وفتحي يكن في كتابيه " مشكلات الدعوة والداعية " و " الحركة الإسلامية والعمل الإسلامي "، وسعيد حوى في كتابه " دروس في العمل الإسلامي " والذي ألح فيه على درس اعتبره أساسيا، وهو ضرورة المشاركة

السياسية في المجالس المنتخبة ومؤسسات الدولة، والانخراط فيها حتى ولولم تكن تتوفر فيها الخصائص الإسلامية، وضرب في هذا السياق مثلاً بيوسف (النبي) الذي قبل أن يكون وزيراً للملك مصر، مع كون تشريع وقوانين ملك مصر تتعارض مع تشريعات بني إسرائيل، ومن هنا طالب الإسلاميين بعدم العزلة والمشاركة في الانتخابات والبرلمان والوظائف العامة الخ. وهكذا وانطلاقاً من الجواب عن هذه الاشكالية، وسؤالها المركزي من أين يبدأ التغيير انقسم الخطاب "الأصولي" في المشرق إلى اتجاهين. أولنظريتين في العمل الإسلامي، النظرية الترقية، والنظرية الافتحامية، ولكل نظرية مفكروها وأتباعها وجماعانها، في مصر مثلاً نجد الاتجاهين معاً ممثلين في كل من: "الإخوان المسلمين" كاتجاه يعمل بالنظرية الترقية ويعتمد أسلوب المشاركة والمعارضة بالأساليب الدستورية والقانونية ويمارس "اللعبة" السياسية بكل دنيويتها بما فيها المناورات والتحالفات مع الأحزاب الأخرى حتى العلمانية منها. كتحالفهم مع حزب الوفد في انتخابات 1984 وحصولهم على سبعة مقاعد في مجلس الشعب، وتحالفهم بعد ذلك مع حزب العمل والأحرار وحصولهم على 35 مقعداً... كما انخرط الإخوان أيضاً في العمل النقابي كنفابة الأطباء والمحامين والمهندسين والصحفيين واهتموا بالمجال الإعلامي والبنكي بإقامة شركات استثمار وبنوك، وبالمجال الاجتماعي والمجتمع المدني بإقامة مشاريع سكنية ومستشفيات ومدارس وجمعيات للتضامن والإحسان..

وسلموا بأن عملية تغيير المجتمع والدولة وأسلمتها عملية تحتاج إلى أجيال وإلى التربية والتدرج وذلك بأسلمة المجتمع أولاً وصولاً إلى الدولة بعد ذلك.

أما الاتجاه الثاني الذي يوصف عادة بالنطرف — مقارنة مع الإخوان المعتدلين — فهم أكثر تشدداً إلى جماعات مثل جماعة

التكفير والهجرة، جماعة شباب محمد — جماعة التكفير والاستحلال... الخ وهي جماعات اختارت كلها طريق الاقتحام والجهاد والعنف المسلح، بدلا من الترقب والانتظار وسلوك دروب ومناورات العمل السياسي في إطار المؤسسات القائمة كالبرلمان أو المشاركة في الانتخابات... فجماعة الجهاد التي تمثل هذا الاتجاه، وكما يرى أحد رموزها محمد عبد السلام فرج في كراسة وضعها للجماعة بعنوان "الفريضة الغائبة"، بأن السبيل هو الجهاد ويرفض قيام الأحزاب الإسلامية، لأن هذا في نظره يعطي الشرعية للدولة التي هي عنده كافرة ينبغي محاربتها وتقويض أجهزتها ومؤسساتها. ولهذا لا ينبغي على أعضاء الجماعة أن تولي الوظائف والمناصب في الدولة "الكافرة" كما يرفض أسلوب الدعوة والوعظ أو العمل في الجمعيات الخيرية لأن كل هذا في نظره لن يقود إلى إقامة "دولة الإسلام" وليس لديه من طريق وحل سوى الجهاد الذي يعتبره فريضة كغيره من الفرائض الأخرى، لكنه "فريضة مهمة وغائبة" ينبغي إحيائها واعتمادها في العمل الإسلامي. فالسبيل للتغيير بالنسبة لأصحاب هذا الاتجاه يبدأ من فوق بالاقتحام والجهاد المسلح للإمساك بسلطة الدولة لأسلمة المجتمع، فالأولوية في هذا الطرح هي إقامة الدولة الإسلامية انطلاقا من قوله لعثمان بن عفان (ض) "إن الله يزع بالسلطان ما لا يزع بالقرآن" ولهذا سنتكسي مسألة الدولة والخلافة عند أصحاب هذا الاتجاه أهمية كبرى باعتبارها الهدف الأول الذي ينبغي أن يتجه إليه التغيير. وهنا نمسك بنقطة للخلاف بين الاتجاه الترقبي والاتجاه الاقتحامي الذي يتجلى في تحديد الأولويات هل تكون البداية من الدولة ثم بعدها إلى المجتمع أم من المجتمع في اتجاه الدولة؟ إنه على كل حال خلاف غير جوهري مادام الاتجاهين معا يهدفان إلى السلطة ويدوران حولها، فهما معا وإن اختلفت سبلها ما بين استخدام العنف واعتماد الوسائل السياسية السلمية يتفقان

في الطرح السياسي أو السياسي الذي يرى أن الوصول إلى السلطة كفيل بحل جميع العضلات والمشاكل والتحديات. وهذا طرح اختزالي تبسيطي يغيب البعد الحضاري والثقافي أو بتعبير آخر " تغيير ما بأنفسنا " أولا كشرط سابق على التغيير السياسي للأجهزة والمؤسسات. هكذا إذن انقسم الدعاة وجماعات الإسلام السياسي في مصر إلى اتجاهين: " الإخوان " و " الجماعات " بحسب اختيارهم لأسلوب العمل، فمنهم من اختار " الاتجاه الترقبي " بصبر وأناة ومنهم من اندفع في " الاتجاه الافتحامي " بحثا عن السلطة في تعجل وعنف. وهذين الاتجاهين بلغت أصدائهما إلى المغرب — وهذا ما يمكن تلمسه وقراءته في كتابات الإسلاميين المغربية

2 - مثقفو الحركة الإسلامية بالمغرب والعمل السياسي:

لم يكن مثقفو الحركة الإسلامية بالمغرب بمنأى عن الخلافات المشرقية السابقة الذكر هذا ما يمكن رصده في ثقافتهم السياسية وفي مواقفهم وقد تساءل "الأصولي الإسلامي المغربي إسوة بنظيره المصري والمشرقي من أين يبدأ التغيير من فوق أو من أسفل ؟ بالعمل السياسي عبر الانتخابات والمشاركة في المؤسسات أم بعمل انقلابي ؟ فكتب هو الآخر منخرطا في العمل السياسي الإسلامي التي فكر فيها المشاركة ما يلي: "تطرح بين الإسلاميين وبحدة مسألة من أين يبدأ التغيير؟ بانقلاب من أعلى يفرض بوزع السلطان ما يوجبه القرآن أم بتنشئة بطيئة صابرة لأجيال حتى يأتي التحول من الجذور"⁽²⁾، إنه السؤال الإشكالي المشرقي ذاته الذي استغرق تفكير الإسلاميين وحركات الإسلاميين وحركات الإسلام السياسي في مصر وشطرها إلى شطرين، معتدلين ومتطرفين، إخوان وجماعات دعاة الجهاد المسلح. ودعاة العمل

السياسي بالمشاركة في الانتخابات والبرلمان، ترقببين واقتنحاميين...الخ فماذا سيكون جواب مثقف الإسلام السياسي في المغرب على هذا السؤال الإشكالي؟ وأين يمكن تصنيف موقفه؟ هل ضمن دعاة الجهاد المسلح أم ضمن دعاة العمل السياسي السلمي؟ هل ضمن الاتجاه الترقبي أم ضمن الاتجاه الافتحامي؟ أم أنه سيعمل في اتجاه إيجاد موقع وسط بينهما على أساس عقد تسوية بين الاتجاهين؟

كمحاولة للإجابة عن هذه الأسئلة اعتمدنا كنموذج للمثقف الإسلامي على نصوص ومؤلفات الأستاذ عبد السلام ياسين مرشد وزعيم جماعة العدل والإحسان ومؤسسها. خاصة ما كتبه في مجلة "الجماعة" (التي أوقفت بعد صدور العدد العاشر) حول "المنهاج النبوي" وما تضمنه كتيب صدر له تحت عنوان "حوار مع الفضلاء الديمقراطيين". فماذا يقول الرجل إذن عن العمل الإسلامي وسبل التغيير؟ قبل بسط مقالته في الموضوع، سنعمل أولاً على تقديم العناصر المكونة لخطابه السياسي الإسلامي بمفاهيمه و"منهاجه النبوي" بما يتضمن من رؤية للمجتمع وحكمه عليه وسبل تغييره.

١ - الشيخ عبد السلام ياسين وخطابه السياسي والديني

المجتمع حسب مرشد جماعة العدل والإحسان، يعيش حالة الفتنة وليس جاهلية. كما عند سيد قطب، وحالة الفتنة كما حددها في كتاب له "الإسلام غدا": "مفهوم يضم مدلولات الأزمات والتخلف وعدم الاستقرار والفوضى والإحاد". والمجتمع حسب رؤيته غارق في أحوال الفتنة ليس فقط مجتمعه، بل كل المجتمعات المسلمة يخيم عليها "ليل الفتنة".

كيف سينجلي "ليل الفتنة"؟ أي كيف سيحدث التغبير الجدي والعميق للمجتمع "الفتنوي"؟ هذا هو السؤال الذي سبقودنا إلى فهم نظرية ذ.عبد السلام ياسين في العمل الإسلامي وكذا خطابه وثقافته السياسية ويحيلنا بالتالي على منهجه الذي يقترحه كأداة للعمل وكنظرية تفود "العمل السياسي الإسلامي" أو "كمعالم في الطريق" على منوال "معالم" سيد قطب التي وضعها كدليل عمل بعد محنة الإخوان ومواجهتهم مع النظام الناصري. فما هو هذا المنهاج الذي يسميه "بالنبوي" والذي وضعه كدليل عمل لجماعته (العدل والإحسان) التي تعتبر إحدى أكبر الجماعات الإسلامية في المغرب.

١ - المنهاج النبوي للشيخ ياسين: "معالم في الطريق" بصيغة مغربية:

في افتتاحية لـ"الجماعة" العدد 7 سنة 1401هـ، كتب ع. ياسين مايلي: "أما الآن والمنكر أصبح معروفا والمعروف أصبح منكرا، والباطل حقا في دامس ظلام الفتنة الجبرية، فالمنهاج لابد أن ينبني على أساس الفرقان بين الحق والباطل، على أساس كتاب الله الذي وعد به المؤمنين بالاستخلاف في الأرض وعلى أساس موعود رسول الله (ص) الذي بشرنا بقيام الخلافة على منهاج النبوة بعد العض والجبر الفتنويين" وفي نفس العدد من المجلة وفي الصفحة الأخيرة نجد "رسالة في المنهاج النبوي" وفيها يتم الإلتحاح على أنه "لابد من المنهاج النبوي لبشوق الإسلام طريقه". واضح من خلال هذه الاستشهادات أن ما يشكله "المنهاج" من أهمية وضرورة لدى ذ.ع ياسين وواضح كذلك أن الهدف من هذا المنهاج الذي يصفه بالنبوي (وهذا له معناه، فهو يحيل على تجربة النبي (ص) في نشر الدعوة كمرجعية له، وأيضا يعطي لمنهاجه شرعية دينية) هو إقامة الخلافة الإسلامية كمشروع سياسي، وهو

يشكل عنده "العلم المسبق قبل الشروع في العمل" "فهو الذي يعطي وضوح الرؤيا" لأنه يحدد الهدف ومعالم الطريق إلى تحقيق المشروع.. فما هي الرؤية التي يحملها هذا المنهاج؟ بتحليلنا لهذا المنهاج وجدنا أنه يتحرك ضمن أربعة لحظات آخرها : لحظة الاستيلاء على الحكم أو كما يقول عنها هي "يوم القومة" يوم يصل جند الله للحكم ويعبدون بناء الهياكل السياسية الاجتماعية والاقتصادية⁽³⁾. وهذه اللحظات هي التربية : التنظيم الزحف (التوسع) ثم القومة.

فهذه اللحظات الأربع ينظر إليها ذ.ع ياسين على أنها أشبه بدوائر متداخلة متسلسلة فالترقية نهية الأرضية الملائمة لتنظيم (تكوين جماعة منظمة). والتنظيم يهيء للزحف، والزحف يعني التوسع والانتشار والاستقطاب أو كما يسميه "التغلغل في الشعب" و"احتلال المواقع" استعدادا للانتقال إلى يوم "القومة" التي يريدها — كما يقول — قومة إسلامية (يرفض استعمال مصطلح الثورة). لكن كيف ستأتي هاته "القومة" ومن سيقوم بها؟ يجيبنا ذ.ع ياسين قائلا: إن لكل "قومة" "قائمون"، والقائمون عنده هم "المنابذون للحكم الجائر"⁽⁴⁾. وهم أيضا من يسميهم "بالطليعة المجاهدة" و"جند الله" و"الطليعة المؤمنة". وهؤلاء هم الذين يراهن عليهم ذ.عبد السلام ياسين لإجاز التغيير أو القومة "القائمون بالحق" فهم إذن "سيقدون زناد القومة في الشعب المسلم المستضعف" على حد تعبيره. أما الجماهير فدورها مقارنة مع النخبة، المجاهدة والمؤمنة (الطليعة) دور يأتي في الدرجة الثانية فهي ليست فاعلة وإنما منفعة لأن "القومة" أو التغيير في منظور ذ.ع ياسين لا يقوم فقط على الحماس والغضب الجماهيري كما يسميه. وإضافة إلى تخوفه وعدم ثقته في الجماهير، فهي عنده يمكن أن تتخلى أو تخون. ويستحضر في هذا الباب تجربة الإمام الحسين بن علي الذي خانتة الجماهير في صراعه مع الأمويين.

ويعتبر هذه التجربة درساً يعضد موقفه في عدم التعويل على الجماهير، وهو لهذا لا يؤمن بالعمل العشوائي الجماهيري الغير المنظم ويرى. كما يقول، أن القومة لا يجب أن تكون رد فعل غير منضبط إذ يلزم تخطيط وتعبئة⁽⁵⁾

إننا إذا أردنا أن نختزل محتوى "النهج النبوي" كما يقدمه صاحبه فسنجده ينطلق من رؤيته وحكمه على مجتمعه بأنه مجتمع فتوي ينبغي تغييره في اتجاه إقامة المشروع الإسلامي (الخلافة)، وذلك بالعمل السياسي المنظم، وفق تصور ومنهج يعطي وضوح الرؤيا، ومعالج الطريق إلى الهدف الذي هو تفويض "المجتمع الفتوي"، وللاصول إلى هذا الهدف أو المشروع ينبغي المرور من مراحل متسلسلة يؤدي أحدها إلى الآخر ويكمله. فهناك أولاً مرحلة التربة ثم مرحلة تأسيس جماعة منظمة من النخبة أو الطلبة هي نواة جماعة المسلمين التي ستتحرك الجماهير "يوم القومة" والتي يعول عليها كثيراً — أكثر من تعويله على الجماهير — فهي كما أكد ذلك "نواة جماعة المسلمين ومحركوها ومحيوها وخداموها وقادتها"⁽⁶⁾

وهذه "النخبة" التي يتوقف عليها التغيير، يرى ع ياسين أن عليها أن تعمل وسط الشعب والمجتمع، لا أن تعزل عنه وتقاطعه، لأن الانخراط وسط الأمة — على حد قوله — يسمح بإحصاء "وضبط المعلومات" والأرقام وتطور الأحداث والعلاقات "وهذا بدوره يساعد على فهم الواقع، وفهم الواقع كما يقول، يمكن من التخطيط للمستقبل ووضع خطة التغيير" (الجماعة/ عدد 9 / ديسمبر 1981 ص 106) ويضيف في نفس الاتجاه أن "معرفة موضوع التغيير وحجمه وكيفية تطوره وقوى الصراع فيه ومن حوله مقدمة" وباب ليدخل جند الله بإرادته الإيمانية على المستقبل من باب العلم" (وباب ليدخل جند الله بإرادته الإيمانية على

المستقبل من باب العلم (نفس المرجع). إنها إذن دعوة صريحة لعدم اعتزال المجتمع وهي دعوة مخالفة لما يتردد في أدبيات بعض الإسلاميين المشاركة الدين نادوا باعتزال المجتمع وهجره بدعوى أنه جاهلي وكافر (كما نجد مثلا في كتابات سيد قطب وجماعة التكفير والهجرة) وانسجاما مع هذه الدعوة نجد أن ذع ياسين يرفض خطاب التكفير حيث انحاز إلى الاتجاه الإخواني المعتدل الرافض الذي دافع عنه حسن الهضبي في كتابه "دعاة لا قضاة" ردا على تطرف القطبيين. وما قاله كثناء على الكتاب وإنشاده به. ما جاء كتعليق في مجلة (الجماعة عدد 9 ديسمبر 1981 ص 130). حين اعتبر ماجاء فيه "درس من أهم الدروس" وأن الأولى "الجد في حمل أنفسنا على الاستقامة، لا التوجه إلى المسلمين بالتكفير" وفي نفس المجلة يكتب معلنا على لسان جماعته "إننا لا نكفر أحدا لم ينطق بكفر". وسيظل هذا الموقف الإيجابي الرافض لتكفير المجتمع والأفراد ثابتا وحاضرا في خطاب ذع ياسين. ففي كتابه الأخير الذي يحمل دعوة "للحوار مع الفضلاء الديمقراطيين." نجد لا يتوانى في نقد أصحاب الاتجاه التكفيري الذين يعتبرهم من الذين ينفرون من المجتمع ويعادونه ويخرجون عليه ويكفرونه، (ويصف حالتهم على أنها حالة "التشرد النافر من المجتمع" حوار مع الفضلاء الديمقراطيين ص 101-100).

هذه إذن هي عناصر ومكونات "المنهاج النبوي كما يقدمه ذع ياسين وهو منهاج أراد منه صاحبه أن يكون دليل عمل للطليعة "المؤمنة" التي يعول عليها في إنجاز التغيير الذي يريده "قومة" لمحاصرة الباطل المنكر وتقويض حصونه ثم لبناء صرح الحق لبنة، لبنة بجهاد لا بكل⁽⁷⁾، وإضافة إلى هذه الغاية من المنهاج فهو يتأسس على جهاز مفاهيمي ذو مرجعية إسلامية يتمركز حول المفاهيم التالية:

— **الفتنة** : ويختلف عن مفهوم "الجاهلية" الذي استخدمه سيد قطب، والفتنة تعني لغة الاضطراب والبلبله في الأفكار. وقد ورد مصطلح الفتنة في القرآن بعدة استعمالات منها: الفتنة كابتلاء واختبار الإنسان، مثل قوله تعالى "ونبلوكم بالشر والخير فتنة" ومنها الفتنة كعذاب كقوله تعالى: "ذوقوا فتنتكم" والفتنة كفعل تتضمن معنى الافتتان بشيء ما لدرجة والانصراف عن غيره وفي هذا يقال مثلاً: فتنة امرأة أوفتته المال...الخ.

وذ. ع. ياسين يستعمل مصطلح "الفتنة" بحمولته الدينية والقرآنية إضافة إلى معناه اللغوي أي الفوضى والاضطراب في الأفكار والمجتمع الفتوي عنده. هو المجتمع الغارق في أحوال الفتنة أي الفوضى والتخلف والأزمة والإلحاد ويكون المسلم فيه يعاني من الابتلاء والاختبار في دينه ونفسه كما يكون فيه الآخرون في حالة فتنة مولهين ومعجبين بالمال ولذات الحياة على أساس أن الأموال و"والاولاد" وكل مظاهر النع الدنيوية ماهي إلا فتنة تتصرف "المؤمن عن التفكير في الآخرة...الخ. ويكون الحكم على المجتمع بالفتنة أكثر اعتدالا وتوسطا من الحكم عليه بالجاهلية الذي يستدعي الحكم بالتفكير، سيما وأن الحكم بالفتنة لا يستدعي ذلك، ولهذا بصرح ذع ياسين "إننا لانكفر أحدا لم ينطق بكفر"⁽⁸⁾.

— **القومة** : يعطيها كمقابل "للثورة ولكنه يرفض استعمال هذا المصطلح العلماني. وينحدر هذا المصطلح (القومة) من الجذر اللغوي ق-و-م وهي فعل جماعي يراد بها الوقوف والنهوض وتحمل أيضا معاني جدها متضمنة في "القومة" كما فكر فيها ذع ياسين فهي عمل حركي يراد به النهوض: "تحقيق النهضة" أو "الصحو" ويهدف إلى مقاومة الباطل وإحقاق الحق وإظهاره وتقويم المعوج بتقويض مجتمع الفتنة. والقومة عنده لا يريد بها إلا "قومة إسلامية". وتتطلب القومة وجود من يقوم بها أي القائمون.

— **القائمون** : القائمون كما يقول عنهم هم ”المنابذون للحكم الجائر“ أي القائمون بالحق الذين سينهضون به، ويظهرونه، وبقيمونه وهم أيضا الطليعة-المجاهدة.

أوالمؤمنة-وهم الذين- سيقدمون ” زناد القومة“ وهم ”جند الله“ المكلفون بإقامة الحق ومجتمع ” العدل والإحسان“ . ولا تخفى الشحنة الدينية للمصطلح، إذ نجد مرجعته في بعض الآيات القرآنية، خصوصا حينما ترتبط بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وإقامة الشعائر الدينية.

— **الجهاد** : هو أيضا مفهوم يتكرر في جل كتابات ذ. ع. ياسين وهو يعني عنده أحيانا جهاد النفس بالتربية والتهديب وأحيانا بمعنى القتال الذي يظل حاضرا عنده حين يفكر في ”القومة“ إذ لا قومة عنده بدون جهاد أي بدون قتال. وغني عن البيان ما يحمله مصطلح الجهاد من معاني دينية وهناك من رجال الدين من يعتبره ركنا من أركان الإسلام. كما نجد أن هناك من الجماعات الإسلامية من اتخذته إسما لها ”جماعة الجهاد“ مثلا. إلخ...

ويتخذ مفهوم الجهاد أيضا عند ذ. ع. ياسين صيغة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. كما أنه يضع تمييزا بين جهاد النفس وبين الجهاد المسلح دون أن يفصل بينهما على أساس أن أحدهما يكمل الآخر. وتحليل مفهوم الجهاد كما وضعه ذ. ع. ياسين يؤدي بنا إلى طرح مسألة التعبير أو إنشكالية العمل الإسلامي بسؤالها المركزي: من أين يبدأ التغيير؟

**ب - عبد السلام ياسين والجواب عن السؤال السياسي:
من أين يبدأ التغيير؟ وكيف؟**

كتب ع. ياسين في ”حوار مع الفضلاء الديمقراطيين“ تحت عنوان تساؤلي ”التغيير من فوق أو من تحت“ ما يلي:

” تطرح بين الإسلاميين وبحدة مسألة من أين يبدأ التغيير؟
بانقلاب من أعلى يفرض بوازع السلطان ما يوجبه القرآن اوبتنشئة
بطيئة صابرة لأجيال الخير حتى يأتي التحول من الجذور؟ إن هذا
السؤال الإشكالي ليس جديدا على صاحب ” حوار مع الفضلاء
الديمقراطيين“، إذ سبق أن حاول تقديم إجابة عنه وفي كتاباته
السابقة في الثمانينات من خلال قراءته لتجارب ونظريات في
العمل الإسلامي، خاصة تجربة الإخوان في مصر وتجربة الثورة
الإسلامية في الإيرانية مع الخميني وكذا كتابات كل من حسن
البناء، وسيد قطب، وحسن الهضبي من مصر وأبوالأعلى المودودي
من باكستان وغيرهم.

ويقف ذ. ع. ياسين كثيرا أمام ” الثورة الإسلامية “ في إيران،
فيقول عنها بأنها قومة مباركة وانتصار تاريخي عظيم، وهي
عنده ” درس “ موجه للأمة الإسلامية. ولم يتردد في الدفاع عنها
ضد خصومها من سماهم بحاملي لواء الحمية الجاهلية القومية
وحين وقعت الحرب بين العراق وإيران وضع نفسه في صف ” إيران
المسلمة “، واصفا الخميني بسماحة الإمام المجاهد محاولا تبرئته بما
ألصقه به من تهم التكفير والدجل وادعائه أنه الإمام المهدي
المنتظر مرجعا هذه التهم إلى خصومه العلمانيين والقوميين
الذين يقول عنهم أنهم ” أنصار الباطل “، ومع هذا التمجيد للثورة
الإسلامية في إيران وإشادته بالخميني ك” إمام مجاهد “ إلا أنه
حفظ من اقتباس النموذج الخميني، لأن هناك عائقا لمغربة ” هذه
التجربة لأنها تستمد مقوماتها الفكرية والعلمية من تراث
الشيعة “ على حد قوله، فالعائق إذن مذهبي لا يمكن تجاوزه. أما
عن النظرية المودودية (نسبة إلى المودودي الباكستاني) فهي
يصعب اقتباسها لأنها هي الأخرى تطرح صعوبة لكونها نشأت
في أرض مختلفة “ على حد تعبيره.

وبصدد تجربة الإخوان في مصر وكتابات مفكرهم وقاداتهم، فنجدها حاضرة في نصوصه ومؤلفاته. هذه التجارب استفاد منها، خاصة ما كتبه حسن البنا وسيد قطب وحسن الهضبي. وقد أننى كثيرا على كتاب هذا الأخير "دعاة لا قضاة"، لكن في النهاية جده تعامل معها هي الأخرى بنفس الحذر والإنتقائية، وانتهى في الأخير إلى أنها بالرغم من إيجابيتها تطرح صعوبات عند محاولة تطبيقها في غير موطنها، لأنه يعتقد بأن "طبيعة المهمة (مهمة التغيير والعمل)، تختلف من قطر إلى آخر وهكذا... والنتيجة أنه ليست هناك نظرية واحدة وعامة في العمل الإسلامي صالحة لكل المجتمعات، بل ينبغي احترام الخصوصيات المحلية لكل مجتمع وقطر" بما فيها توفر هامش من الديمقراطية، إذ أن توفره، يساعد، إذا ما استغل بكفاءة للتوسع والإنتشار وهكذا لا يفوت الإسلامي المغربي أن ينبه إلى ضرورة أخذ الفروقات بعين الإعتبار. ويقول في هذا الباب أن هناك بلدانا، فيها "يحق التنظيم المسلح والمواجهة المسلحة لتدمير دولة الكفر والفساد". وبلدان أخرى يرى "فيها الكفر والفساد بنسب ومقادير أخرى، لكن فيها زعم باحترام الديمقراطية، فهذه -يقول- "جهادها إن كان نكيا يستعمل سلاح العدو..." (م. الجماعة ...) أي الأسلوب الانتخابي الديمقراطي.

فهل بهذا أصبح الديمقراطية عنده مجرد وسيلة تمكنه من الوصول إلى السلطة وقد ينقلب عليها فيما بعد؟... لأن الإسلامي المغربي يعتبر الديمقراطية على حد تعبير ع. ياسين "شيخه عليه" في بلادها، فقدت مصداقيتها، وما هي إلا "مسرح تمثيل وبهرجة، ومن وراء المسرح مصالح ورأس مال ومساومات وبيع وشراء"⁽⁹⁾. وهو إلى جانب هذا يظل وفيًا للغاية التي يعمل من أجلها وهي إقامة دولة الشورى الإسلامية وتحقيق قومته لتخليص المجتمع من "أحوال الفتنة" ولا يقبل بديلا آخر ولو كان دولة القانون، ولهذا فإن السؤال كيف سيتحقق التغيير؟ ومن أين سيبدأ؟ يظل

سؤالاً سياسياً حاضراً بنقله في كل كتابات د.ع ياسين التي كتبها سابقاً أو مؤخراً، حيث جُده في حوار مع الفضلاء الديمقراطيين يعود لنفس الإشكال ونفس السؤال السياسي معترفاً بأنه سؤال إشكالي يطرح بحدة بين كل الإسلاميين، ولكن الإجابات تختلف من تنظيم لآخر، ومن حركة لأخرى "فحركة مثل حركة الجهاد أوحزب التحرير تبني استراتيجيتها على حساب التغيير من أعلى، تعطيه الأسبقية وتسارع إلى هدم الكيانات الفاسدة بجهاد "مسلمح"⁽¹⁰⁾، أما عن الإخوان المسلمين فيقول عنهم: "وللإخوان المسلمين وهم رواد الميدان نظر آخر لا يستعجل بل يتربص الأفق البعيد الذي يثبت الله فيه الذرية الإسلامية نبأنا حسناً يحي الله به الأرض بعد موتها..."⁽¹¹⁾، ثم يضيف معلقاً على النظريتين كاشفاً عن موقفه اتجاههما ومعبراً في آن واحد عن نظريته التوفيقية، يقول: "ولكلا النظريتين اعتبار، إذ ترقب الأفق البعيد ضرورة، واقتحام معازل الكفر واجبة، والجمع بين المذهبين إنما بقدره أهل الزمان والمكان، إنما يرجح هذا الانتظار أولئك المناجزة من هوداغل المعركة يوازن ويحكم"⁽¹²⁾، وهو في دعوته إلى الجمع بين المذهبين، حركة الجهاد وحركة الإخوان أي ما سميناه سابقاً النظرية الافتتاحية والنظرية الترقية، لا يفوته أن ينتقد الذين يتشبثون بنظرية واحدة ثابتة في كل زمان ومكان ويقول: "ويخطئ في نظرنا من يتخذ من أحد طرفي المعادلة مبدئية ثابتة، مغمض العين الأخرى"⁽¹³⁾، فهو إذن يعمل على إيجاد صبغة للتسوية بين النظريتين، ناظراً إليهما على أنهما غير متعارضتين بل متكاملتين لأنه وكما يقول من ينقض على السلطة دون أن تكون له قاعدة مجاهدة تبلغ حداً أدنى من الامتداد وقاعدة معنوية خلقية قوامها ثقة الشعب واستعداده، إنما يغامر بتجربة مآلها الفشل والإجهاض ومن نظر إلى الأفق البعيد يوشك مع الزمان أن يسترخى، ويكل إلى الأجيال غير المسماة حمل عبء كان الأحق أن يبادر هو إليه متى فتح الله.⁽¹⁴⁾

إن عبد السلام ياسين وهو يعرض للنظريتين المشرقيتين، الافتحامية (جماعات الجهاد) والترقية (الإخوان) المتعارضتين والتي كانتا وراء الخلافات والانشقاقات داخل الحركة الإسلامية في المشرق، نجده يتجه لتجاوز هذا التعارض، تاركا تطبيق إحداها لتقديرات أهل الزمان والمكان. أي للقيادة أو النخبة التي بكل إليها مهمة التغيير واختيار أسلوبه وتوقيته بحسب موازين القوى وما تقتضيه الظروف والشروط الاجتماعية والسياسية والتاريخية، حتى لا تنتهي التجربة كلها إلى الفشل والإجهاض، ولتجنب أية مغامرة غير محسوبة المقدمات والنتائج، ماذا يعني هذا الاهتمام الزائد الذي يوليه المثقف الإسلامي المغربي (وهو هنا د. عبد السلام ياسين) لهذه المسألة؟ هل مصدر هذا الاهتمام راجع إلى كون الخطاب الإسلامي السياسي بالمغرب ماهوإلا قراءة لخطاب الإسلام السياسي المشرقي ومن ثمة سيستعير "الإسلامي" المغربي أسئلة وإشكالات ومفاهيم الإسلاميين المشاركة أم هناك وحدة في الإشكالية والقضايا والعناصر في الخطاب الإسلامي السياسي في كل المجتمعات العربية؟

إن اهتمام عبد السلام ياسين بمسألة التغيير وإشكالية العمل السياسي الإسلامي وما طرحه من مشاكل وصعوبات بين دعاة "الافتحام" ودعاة "الترقب والانتظار" يدفع إلى تأكيد التساؤلات السابقة كاحتمالات ممكنة "فالإسلامي" المغربي ليس مفصولا عن نظيره المشرقي فهو يستعيد ثقافته السياسية ويقرأ خطاباته ويعيد طرح أسئلته والتفكير في إشكالاته ومشكلاته ويسعى للاستفادة من أخطائه معترفا بوجود اختلافات من قطر إلى قطر. كما أنه حين يهتم بالخلاف بين نظريات العمل الإسلامي فهو يعكس الخلاف داخل حركات الإسلام السياسي بالمغرب حول الموضوع فاهتمامه لا يعبر عن هم نظري فقط، ولكن أيضا عن مشكل سياسي قائم في واقعه يبحث له عن حل... وذعبد السلام

ياسين قدم حلا وسطيا وتوفيقا لتجاوز "المعضلة" التي عانى منها زميله "المشرقي". فهل هذا الحل كفيلا بتحقيق وحدة النظرية والسبيل في العمل الإسلامي لدى الحركة الإسلامية في المغرب؟ وهل توفيق ذ.عبد السلام ياسين في إيجاد التسوية الصعبة التي فشلت فيها الإسلاميون المشاركة؟ أم أن محاولته لا تغدو أن تكون حلا مؤقتا لتجنب الخوض فيما قد يؤدي إلى الخلاف الداخلي ثم الانشقاق (تشظي الجماعات كما حدث في مصر)؟ أو الصراع بين تيارات الحركة الإسلامية في المغرب. وأخيرا فإن الاهتمام والتفكير في مسألة التغيير ومن أين يبدأ؟ من لدن المثقفين الإسلاميين المغاربة (نموذج ع. السلام ياسين) يعني من ضمن ما يعنيه أن هناك مشكلا سياسيا تواجهه الحركة الإسلامية لم يحسم وهو مشكل جوهري في ثقافتها السياسية لأنه لا يؤثر فقط في رؤية وتعامل هذه الحركة مع الدولة، وإنما يوجه أبعاد رؤيتها وعلاقتها بالمجتمع المدني والسياسي بما فيه الأحزاب الديمقراطية الوطنية. كما يعني حاجة هذه الحركة إلى المزيد من الوضوح وتعميق الاجتهاد في كثير من قضايا الفكر السياسي (أو ما يسمونه بالفقه الحركي والسياسي) حتى تتجنب الكثير من "الأمراض" والانحرافات المشرقية ولتنخرط فعلا في حوار ديمقراطي مع الفضلاء الديمقراطيين. لأن الحوار الديمقراطي لا يتأسس على العنف ورفض الديمقراطية وقيمها علما بأن هذه الأخيرة أصبحت ملكية مشتركة للإنسانية جمعاء ومن حق كل مجتمع أو ثقافة أن تأخذ نصيبها منها وأن الذين يترددون إزاءها من دعاة الهوية الثقافية أو الأصالة بدعوى الخصوصية ورفض هيمنة الحداثة أو العلمنة أو النموذج الغربي إنما يصفون المشروع على الاستبداد الداخلي. ونظرية الحكم التقليدية التي تلغي دور الإرادة العامة وسيادة الشعب وهذا يحيل إلى سؤال إشكالي حول مدى انسجام أو تعارض الإسلام مع

الديمقراطية وقيمها، وهو سؤال انشغلت به نخبة من قادة
ومفكري الإسلام السياسي المعاصر سنَتعرف على نماذج منهم
في المحور الرابع.

* * * * *

هوامش ومراجع

1. منير شفيق، الفكر الإسلامي المعاصر والتحديات، دار البراق للنشر- تونس، ط3، 1991
ص 135
2. عبد السلام ياسين، حوار مع الفضلاء الديمقراطيين مطبوعات الأفق، البيضاء 1994.
ص. 109
3. مجلة الجماعة، عدد 9 ديسمبر 1981.. ص 104
4. م. الجماعة العدد 10، سنة 82، ص 132
5. نفس المرجع، ص 132
6. ع ياسين، حوار...، ص 98
7. ع ياسين، حوار...، ص 97
8. مجلة الجماعة، مرجع سبق ذكره
9. حوار مع... ص 60
10. حوار مع... ص 110
11. نفس المرجع، ص 110
12. نفس المرجع، ص 110
13. نفس المرجع، ص 110
14. نفس المرجع، ص 110، 111

المحور الرابع

سؤال الديمقراطية في الخطاب الإسلامي المعاصر

سؤال الديمقراطية في الخطاب الإسلامي المعاصر

الديمقراطية التمثيلية الحديثة، التي تبناها الغرب منذ دخوله عصر الحداثة، تعني في إحدى تعاريفها المتعددة، كونها "POLYARCHIE ELECTIVE" كما عرفها، أحد المنظرين السياسيين المعاصرين (روبرت دال) أي أنها نظام سياسي، يكون فيه تأثير الأغلبية مضمونا عبر أقلية منتخبة بشكل تنافسي⁽¹⁾. وهي أيضا "نظام حكم يكون فيه الحكم مسؤولين عن أعمالهم في المجال العام أمام المواطنين الذين يتحركون بصورة غير مباشرة من خلال المنافسة والتعاون بين ممثليهم".

أما ألان تورين Alain TOURAINE فيعرفها في كتابه "ماهي الديمقراطية؟" بأنها مجموعة من القواعد الأولية والأساسية التي تحدد من هو المخول له حق اتخاذ القرارات الجماعية، وهي عنده لا تقتصر على مجرد الإجراءات والضمانات الدستورية، بل هي "نضال نخوضه ذوات فاعلة في ثقافتها وبحريتها ضد منطق الهيمنة"⁽²⁾. وهذا يجعل الديمقراطية مرتبطة بالحرية. والشروط الإجرائية التي يجب أن تتوفر في الديمقراطية السياسية الحديثة هي بحسب "دال":

- 1 - أن تكون الرقابة الدستورية على قرارات الحكومة بشأن السياسة من صلاحية مسؤولين منتخبين.
- 2 - لجميع الراشدين حق التصويت وحق الترشيح.

3 - للمواطنين حق التعبير في القضايا السياسية دون خشية تعرضهم للعقاب.

4 - للمواطنين الحق في الإخبار والإعلام والبحث عن المعلومات البديلة.

5 - للمواطنين حق تشكيل جمعيات ومنظمات مستقلة وأحزاب.

هذه هي الشروط الإجرائية التي يتفق عليها أغلب المنظرين السياسيين للديمقراطية الحديثة. ويؤكد آلان تورين إضافة إلى ما تقدم أنه لا وجود للديمقراطية بدون مجتمع سياسي فاعل ومستقل (Société Politique Autonome) وانتخابات حرة ومشاركة سياسية إذ "أن ضعف المشاركة يؤدي، حسب تورين، إلى ضعف الديمقراطية" ووعي بالمواطنة La citoyenneté هذه الأخيرة التي تعني وعي المرء أولاً أنه مواطن وليس مجرد موضوعات للدولة، ويلج "تورين" على شرط المواطنة باعتباره يشكل عنصراً أساسياً في النظام الديمقراطي، إذ لا وجود للديمقراطية إلا بالقدر الذي يكون فيه الأفراد مواطنين تحترم كرامتهم وتكون حقوقهم مضمونة ومتى فرضت قيود على ممارسة حقوق المواطنة يمكن حينئذ أن تنتفي الديمقراطية، مثل حق الاقتراع حق الترشيح إلخ، إضافة إلى الحقوق التي تحددها المواثيق الدولية حول حقوق الإنسان والمواطنة.

غير أن هذه التعاريف السابقة الذكر، يركز أغلبها على الإجراءات والآليات الديمقراطية، بينما أصبح الاتجاه المعاصر يميل إلى النظر إلى الديمقراطية بكونها أيضاً ثقافة وقيماً وسلوكاً ومواقف قبل أن تكون مجموعة من المؤسسات والتدابير الإجرائية، وهذا التصور نجده حاضر في كتاب آلان تورين "ماهي الديمقراطية"، وبهذا فإننا حين نتحدث عن الديمقراطية، فبهذا المعنى، أي باعتبارها

ثقافة وقيما أيضا. والسؤال الذي نطرحه في هذا السياق هو كالتالي. إذا كانت الديمقراطية بقيمها وآلياتها في طريقها لأن تصبح كما قال الباحث "غسان سلامة" "نوعا من الملكية المشتركة للإنسانية"⁽³⁾. فهل حصلت لدى تيارات ومنقفي الإسلام السياسي فناعة بالمساهمة والتعاطي مع هذه الملكية الإنسانية المشتركة؟ أم على العكس من ذلك نجد لدى هذه التيارات مواقف سلبية ومعارضة للديمقراطية وقيمها؟

يعرف العالم العربي الإسلامي، وسط منقفيه ونخبه وفاعليه السياسيين نقاشا ما فتئ يتكرر هنا وهناك. نصاحبه دعوة بردها بعض منقفي حول ما إذا كان الأخذ بالديمقراطية ملائما للخصوصية الثقافية والدينية للمسلمين، وشاعت مع هذه الدعوة فكرة مفادها أن الفكر والثرات الإسلامي يتعارض مع النموذج الغربي للديمقراطية، وأن القيم الديمقراطية وحقوق الإنسان ليست ملكية مشتركة للإنسانية عامة وبالتالي ليست كونية، ورفع أصحاب هذه الدعوة شعار الخصوصية والأصالة والدفاع عن الهوية. وأقاموا بذلك جدارا إيديولوجيا سميكا أمام أية دعوة تنويرية أو إغياه يدعوا أو يعمل من أجل ديمقراطية المجتمعات العربية الإسلامية وتحديثها، وشكلوا جبهة أوتيارا محافظا يعادي الديمقراطية وحقوق الإنسان لزعمهم أنها أفكار وقيم مستوردة أو أنها تعبر عن حضارة مادية ملحدة، إلى غير ذلك من النعوت السلبية التي كيفت شريحة من الرأي العام وخلقت لديها، في وعيها، تعارضا وخصاما بين الديمقراطية والإسلام، علما بأن هذا التعارض لا يوجد إلا في أذهانهم وهونناج تأويلاتهم للدين جعلوها هي الدين نفسه. غير أن هذا لا يعني انعدام وجود تيار ديمقراطي إسلامي يدافع عن أطروحة انسجام الإسلام مع الديمقراطية وعدم تعارضهما، مما يفيد وجود تيارين أو ثقافتين سياسيتين وإن كان لهما نفس المرجعية الدينية فلهما في الديمقراطية نظر مختلف.

إن السؤال حول ما إذا كان الإسلام معارضا أو منسجما مع ثقافة الديمقراطية، ومؤسسانها؟ هو إذن سؤال إشكالي من ضمن الأسئلة الكبرى التي ينشغل بها الوعي الإسلامي السياسي المعاصر. لأننا نعيش في عصر تشكل الديمقراطية أهم عناوينه وأبرزها. وقد اختلفت الإجابات والمواقف بين هذا التيار أذاك، وبين هذا الفكر الإسلامي أذاك. بين مدافع عن الديمقراطية ومعارض لها. وبين داع للتوسط والتوفيق بينها وبين الشورى، وللتذكير فإن سؤال الديمقراطية وما يجره من أسئلة أخرى حول نظام الحكم في الإسلام وعلاقة الدين فيه بالسياسة، وهل السلطة في الإسلام دينية وسياسية؟ أم هناك انفصال بينهما؟ ما يعرف بمسألة العلمنة وموقف الإسلام منها. كل هذه الأسئلة رغم راهنتها وجدتها فهي قديمة. وسبق أن كانت موضوعا للتفكير والتساءل منذ دعاة الإصلاح والتجديد الديني عند الأجيال السابقة. مثل جيل رفاعة الطهطاوي، في مصر 1801-1873 الشيخ الأزهرى الذي عينه محمد علي إماما لأول بعثة دراسية أرسلها إلى باريس، وعاد منها بعد خمس سنوات، وألف كتابه "تلخيص الإبريز في أخبار باريس"، وإذا كان جواب الطهطاوي واضحا من حيث إقراره بعدم التعارض بين ما رآه في أوروبا من نظام سياسي ديمقراطي ودستوري قائم على العدل والمساواة والحرية، وبين الإسلام، وقال بأن: "ما يسمى في أوروبا بالحرية هو نفسه ما يسمى في ديننا بالعدل والحق والشورى والمساواة، ذلك لأن حكومة الحرية والديمقراطية هي عبارة عن نشر العدل والحق بين الناس وإشراك الأمة في تقرير مصيرها"⁽⁴⁾. ولم يجد الشيخ الأزهرى المصرى المسلم وهويقارن بين ثقافته وثقافة غيره حرجا في القول بالأخذ والاقتباس من الآخر رغم أنه مخالف له في الملة، فنجد لديه اقتباسات من الفكر السياسي لمونتيسكيو في تفريقه بين السلطات الثلاث وضرورة تقييد سلطة الحاكم واعتبار الأمة مصدرا للسلطات⁽⁵⁾.

وإذا نحن تركنا جبل الطهطاوي وخير الدين التونسي من عاشوا صدمة الحداثة الأوروبية، ولم ينغلقوا بل بالعكس عملوا على مد الجسور بين ثقافتهم، وراثتهم الإسلامي وبين الحداثة، على قدر فهمهم وما سمحت به ظرفيتهم التاريخية، فإننا نعثر على محطات أخرى كان فيها سؤال الدين والسياسة والعلمنة وطبيعة الحكم في الإسلام حاضرا بالقوة، كما هو الشأن مع شيخ أزهرى آخر هو علي عبد الرزاق 1888-1926، الذي أصدر كتابه الإسلام وأصول الحكم سنة 1925، خلف ضجة وردود فعل عدائية وسط التيار التقليدي المحافظ وكلفه ذلك أن سحبت منه شهادة الأزهر، ومن تصدوا له آنذاك بالرد، السيد رشيد رضا صاحب "المنار" الذي ألف في الموضوع كتابه "الخلافة أو الإمامة العظمى"، وقد أكد الشيخ علي عبد الرزاق أن الإسلام "ليس سياسيا وينبغي البحث عن أنظمة الحكم والدولة ليس في الفقه، وإنما في العلوم السياسية"⁽⁷⁾. وكان لقرار كمال أتاتورك 1924 بإلغاء الخلافة أثره القوي كحدث سياسي في إثارة ليس فقط مشكل الخلافة وإنما مشكلة علاقة الدين بالسياسة في الإسلام وهل يتضمن القول بالفصل بين الديني والسياسي أو العكس.

ووجد أيضا لدى جماعة الإخوان المسلمين في مصر مع حسن البنا في العشرينات صدى لهذا السجال حول الإسلام والسياسة، ونظام الخلافة، حيث جُدد أن حسن البنا مؤسس الإخوان ومرشدهم كان في بدايته ميالا إلى الأخذ بالنظم الحديثة في الحكم، فإضافة إلى خوضه الانتخابات المصرية سنة 1945، كان يردد أن "نظام الحكم الدستوري هو أقرب نظم الحكم في العالم كله إلى الإسلام"⁽⁸⁾، فعنده أن "مبادئ الحكم الدستوري التي تتلخص في المحافظة على الحرية الشخصية.. وعلى الشورى واستمداد السلاطة من الأمة وعلى مسؤولية الحكام أمام الشعب... وبين حدود كل سلطة من السلطات، هذه الأصول كلها.. تنطبق كل الانطباق على تعاليم

الإسلام ونظمه وقواعده في شكل الحكم⁽⁹⁾. فهو يقر صراحة بعدم التعارض بين تعاليم الإسلام والحكم الدستوري الديمقراطي التمثيلي الذي يعتبر الأمة مصدرا للسلطات، ويضع حدودا فاصلة بين السلطات، كما في الفكر السياسي الليبرالي عند منتسكيودون إنكار أنه استعمل بدل مصطلح الديمقراطية مصطلح الشورى، وهذا خوير لغوي توفقي احتفظ معه بمضامين الديمقراطية مع ترجمتها إسلاميا إلى الشورى. مما يفيد أن تحفظه ينصب بالأساس ليس على الإجراءات التي تتضمنها الديمقراطية ولكن على التسمية والمصطلح، وهذا مالم يستمر مع سيد قطب الذي سبرفض النظرية الديمقراطية الدستورية جملة وتفصيلا. ومعها الفكر السياسي الحديث، ويعارضها بنظريته في الحاكمية، التي تنفي أن يكون الشعب مصدرا للسلطات، مما يعني أن هذا الأخير قد قطع كل صلة له بالفكر السياسي الدستوري الحديث، و"أساسه القائم على اعتبار الأمة أو الشعب مصدر السيادة في التشريع والحكم"⁽¹⁰⁾. ودون الخوض في تفاصيل هذه النظرية التي تعتبر انتكاسة لما قبلها، ومدى تعبيرها فعلا عن تعاليم الإسلام ونصوصه وروحه، فالهم أن سيد قطب والقائلين بعده بنظريته في الحاكمية التي استمدها من المودودي، قد قطعوا ليس فقط مع الإصلاحية السلفية التي اجتهدت في مد الجسور بين تعاليم الإسلام، مفاهيم الخدانة وقيم الديمقراطية وإنما أيضا، مع مرحلة البنا الفكرية والسياسية إذ أن سيد قطب والذين جاءوا بعده من تأثروا بخطابه، ساروا بالإسلام السياسي في اتجاه الخصام مع مفاهيم الخدانة وقيم الديمقراطية وحقوق الإنسان (انظر ما كتبناه عن سيد قطب في هذا الكتاب). وبهذا يكون الخطاب القطبي قد ساهم في تكوين ثقافة سياسية لدى جماعات الإسلام السياسي ترفض التعددية والديمقراطية وتدعو إلى استخدام العنف للوصول إلى السلط، عاملة بذلك على مقاطعة المجتمع

والدولة وتكفيرهما. وهذا المد الأصولي المتشدد هو الذي أعاد مجدداً إلى الواجهة النقاش حول أهمية الديمقراطية، وعلاقتها بالإسلام. وهل هناك تعارض بينها وبين تعاليمه؟ وبالتالي هل ينبغي الأخذ بها كنظام للحكم وكثقافة وكقيم تنظم العلاقات في المجتمع وتؤسس لقواعد المشاركة السياسية، وممارسة الاختلاف في إطار من التسامح واحترام التعددية والرأي الآخر. دون ادعاء أي طرف باحتكار الحقيقة الدينية كانت أوسياسية؟ وفي ارتباط بهذه الأسئلة أثبتت علاقة الشورى بالديمقراطية وهل الشورى هي الديمقراطية؟ أم أن الشورى شيء والديمقراطية شيء آخر؟ كجواب عن هذه التساؤلات نستعرض مجموعة من وجهات نظر في الديمقراطية والشورى صدرت عن بعض مثقفي الإسلام السياسي، أو من يتبنون أطروحتهم بهدف استجلاء مواقف مثقفي الإسلام السياسي، ومعرفة مدى تضمن ثقافتهم السياسية لضرورة الديمقراطية، علماً بأن مواقفهم واجتهاداتهم ليست موحدة ومنسجمة إذ نجد منهم من يرفض الديمقراطية كمفهوم وكمصطلح غربي لأنه مستورد وبقبل بالديمقراطية كآليات وإجراءات وتدابير، ومنهم من لا يرضى عن مصطلح الشورى بديلاً وينعت الديمقراطية باللا دينية والإلحاد ومنهم من يريد لها "ديموقراطية إسلامية" ومنهم من نحت مصطلحاً جديداً وفق فيه بين الشورى والديمقراطية سماه "بالشوروقراطية".

ومن انشغلوا بمسألة الديمقراطية في علاقتها بالشورى من مثلي التيارات الإسلامية، نجد راشد الغنوشي أحد قيادي النهضة (وهو تيار إسلامي في تونس). فماذا يقول عن الديمقراطية؟

١ - الغنوشي : الديمقراطية كالشورى

يرى الغنوشي أن الديمقراطية كالشورى. والغرب في نظره أخذ الشورى وطورها ولذلك فهو لا يرى مانعاً من أخذها (أي

الديمقراطية) لأنها بمثابة بضاعة للمسلمين ردت إليهم، يقول: "لا حرج علينا أن نأخذ بأي جديد نافع، الحكمة ظالة المؤمن يلتقطها أينما وجدها، والغرب اقتبس واستورد من علومنا ومعارفنا ما أسس عليه بنيانه وبنا به معارفه حتى إذا نمت تلك المعارف التي أسسها على علومنا وجاءت إلينا مع الدبابات الغربية استوحشناها وقلنا هذا كله شيء، لا فرق بين دباباته وديمقراطيته وأفكاره، لكن عقلاءنا رفضوا الاسم وأخذوا المسمى"⁽¹¹⁾.

فالغنوشي إذن لا يجد حرجا في الأخذ بالديمقراطية في مسمائها أي في مضمونها، بما يعني أن رفضه يتجه إلى المصطلح وليس إلى المضمون. وهذا ما يتأكد في موضع آخر حين يقول بأن "الديمقراطية اعتراف بالجميع، الديمقراطية مساواة وتداول على السلطة وحق الشعب أن يختار... الديمقراطية ليست أن تختار معارضيك وإنما أن تروض نفسك على الحوار والتفاهم معهم... الديمقراطية كالشورى ليست مجرد أسلوب في الحكم للتعبير عن إرادة الأغلبية أو الإجماع وإنما أيضا منهج للتربية وعلاج التطرف بالحوار... إن الإسلام يمتلك القدرة على استيعاب الصيغة الديمقراطية وترشيدها"⁽¹²⁾.

إن هذا الكلام حول الديمقراطية من طرف الغنوشي يبدو متقدما، إذا قورن بما نجده لدى معاصريه، من دعاة الإسلام السياسي، فإضافة إلى تصريحه بأن الإسلام يمتلك القدرة على استيعاب الديمقراطية وأساليبها، فهو أيضا يتضمن فهما للديمقراطية بما هي ليست مجرد مجموعة من المؤسسات والتدابير الإجرائية وإنما باعتبارها ثقافة ونظاما من القيم ومن السلوك الذي ينبغي غرسه بالتنشئة والتربية في نفوس الأفراد وفي ثقافة المجتمعات، لتتعلم ممارسة أسلوب الحوار بدلا من اعتماد أسلوب التطرف والعنف.

ولهذا فإننا نجد لدى الغنوشي دعوة إلى القبول بالديمقراطية البرلمانية التعددية لأنها عنده وكما يقول: "الأداة المثلى المتاحة لوضع شريعة الله موضع التطبيق". فهو إذن لا يرى من طريق لأسلمة المجتمع والدولة. أي بوضع شريعة الله موضع التطبيق كما يقول إلا بالنضال الديمقراطي. ورفض هذا الطريق في نظره قد يؤدي "إلى الارتقاء في الجهول وتقديم خدمة مجانية لخصوم الأمة ونهضتها".

هل يعني هذا أن خيار الديمقراطية عند الغنوشي هو مجرد خيار مؤقت يتم فيه استخدامها كطريق للوصول إلى السلطة وبعدها يتم التنازل لها؟ أم أن الديمقراطية عنده خيار استراتيجي لا تراجع عنه؟ نظرا لأن تيار النهضة الذي يزعّمه الغنوشي عانى من نتائج الاستبداد وغياب الديمقراطية. إن الغنوشي لا يجيبنا صراحة عن هذا التساؤل. لكننا نستشف من نصوصه ما يفيد ميله إلى الديمقراطية وفهمها له، ليس فقط كأداة سياسية ولكن أيضا كثقافة وسلوك، وهذا ما جعله ينتقد اعتماد العنف كخيار من طرف بعض تيارات الإسلام السياسي.

ب - حسن حنفي: الفقه السياسي الإسلامي هو نظام ديمقراطي

أما حسن حنفي المفكر الإسلامي الذي يدعو إلى يسار إسلامي، فهو يقول بصدد علاقة الإسلام بالديمقراطية: "أنا لا أتردد لحظة واحدة في أن أجعل النظام الإسلامي ديمقراطيا. لأن الإمام (الحاكم) يمثل السلطة السياسية مباع من الناس، والإمامة عقد وبيعة واختيار وبالتالي فهي عقد اجتماعي بينهم وبين الحاكم، إذا أطاع شروط العقد فعلينا السمع والطاعة فإن عصا نصحناء، فالدين النصيحة وأمرنا بالمعروف ونهينا عن المنكر... مبدأ الحكم في الإسلام هو البيعة والاختيار والشورى... فالفقه السياسي

الإسلامي بلا موارد هونظام ديمقراطي يقوم على الانتخاب العام
الحر...⁽¹³⁾

واضح من حوار حنفي مع الديمقراطية أنه لا يخفي قناعته
بكون الديمقراطية لا تتنافى مع الإسلام، وأن السلطة السياسية
في الإسلام تستمد شرعيتها من العقد الاجتماعي، أي البيعة.
ويظهر أن الهم الأساسي لدى حنفي هو كيفية الحد من استبدادية
الحكام، والديمقراطية عنده يمكنها أن تحد من هذا الاستبداد، لأن
الحاكم (الإمام مبائع من الناس، والبيعة كما أولها أخبار وانتخابات
حرة، وبالتالي فهي تجسيد للعقد الاجتماعي كما في الفكر
السياسي الغربي الحديث، ويأتي دور العلماء (المثقفون) للقيام
بمهمة النصح (أي إبداء النصيحة وممارسة الحسبة أو الأمر بالمعروف
والنهي عن المنكر الذي هو ترجمة لفهوم المعارضة بمعناه السياسي
الحديث، وهكذا يمتزج في خطاب حنفي المفاهيم والمصطلحات
الحديثة، وتترادف مع المفاهيم والمصطلحات التراثية الإسلامية.
ويتم ترجمة هذه بتلك، فالبيعة عقد اجتماعي والمعارضة أمر
بالمعروف وإبداء للنصح، والشورى ديمقراطية والإمام الحاكم
هو السلطة السياسية، والعلماء هم المثقفون إلخ، وبهذا، يكون
حنفي وفي المنهج رواد الإصلاح السلفيين المتنورين ممن عملوا على
تأصيل وترجمة المصطلحات الإسلامية التراثية إلى مصطلحات
ومفاهيم حديثة، أملين بذلك مد الجسور بين ما هو خصوصي
وما هو حديث.

ولم يكتف حسن حنفي كمثقف ملتزم بهذا المجهود
الاجتهادي التجديدي لتأصيل مفاهيم الحداثة داخل التراث
الإسلامي وإنما انخرط على مستوى الممارسة في القيام بدور
المعارضة وإبداء النصيحة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في
مواجهة استبداد الحاكم أنور السادات، الذي أعلن حنفي معارضته
ونقده له حين قام بزيارته للقدس في إطار سياسة التطبيع مع

إسرائيل، وتعرض من جراء هذه "النصيحة" إلى طرده من الجامعة وسجنه، وقد ضاعف من محنة حنفي أنه يرى بأن النظام الاقتصادي والاجتماعي في الإسلام هو أقرب إلى الاشتراكية منه إلى الليبرالية الرأسمالية، هذا ما جعله في توجهه الإسلامي يميل يسارا، وما اختياره لتسمية اليسار الإسلامي للتيار الذي يتزعمه إلا تعبيرا عن هذا الاتجاه الاشتراكي.

ج - محمد عمارة: الشورى لا تتميز عن الديمقراطية...

أما الفكر الإسلامي محمد عمارة فهو لا يبتعد كثيرا عن الأطروحة التي توفق بين الإسلام والديمقراطية والشورى، إذ يعتبر أن العلاقة بين الحاكمين والمحكومين في الفقه السياسي الإسلامي تتحدد وفق مبدأ التعاقد الدستوري بين الأمة وأولي الأمر، مشيرا في هذا الصدد إلى أن أول دستور إسلامي كان هو الصحيفة التي وضعها النبي في المدينة، مستدلا على ذلك بنظرية الاستخلاف، وعموما فإنه يقول بالتعاقد وبضرورة نزع التقديس عن البيعة، لأن البيعة عنده تكون للحاكم بما يعطي الحق في المعارضة ومشروعيتها في الإسلام معتمدا في ذلك على سيرة الخلفاء الراشدين الذين كانوا يقبلون بالمعارضة ويتسامحون معها، كما جاء في خطبة الخليفة أبوبكر بعد توليته "إن أخطأت فقوموني".

أما الشورى عند محمد عمارة، فتعني استخراج الرأي والاستخراج يعني الإشتراك في اتخاذ القرارات في إدارة العمران والأسرة صعودا إلى المجتمع والدولة - وهو قول مقارنا إياها بالديمقراطية "بأنها لا تتميز عن الديمقراطية الغربية في الآليات والمؤسسات والخبرات" إلا أنه يسجل وجود فارق جوهري بينهما في كون الديمقراطية الغربية تقوم على القول بحرية الإنسان المطلقة بينما الشورى تقيد هذه الحرية⁽¹⁴⁾، مما يعني أسبقية حقوق الله على حقوق الإنسان عنده.

وعموما فإن أغلب مثقفي ومفكري التيارات الإسلامية، في اتجاههم العام بدأت تحصل لديهم قناعة بضرورة الديمقراطية. وأصبحت مطلوبة لديهم الآن بعد أن كانت مرفوضة بالأمس فهل حصل ذلك فقط على مستوى الشعارات أم أيضا على مستوى التطبيق؟ المهم أن الديمقراطية تبقى مطلبا للجميع لكن ليس كل الجميع، إذ لا زال هناك خصوم أشداء للديمقراطية داخل تيارات الإسلام السياسي وغيره، من يتمترسون وراء شعارات الخصوصية والهوية، ويضعون تعارضا بين الثرات والحداثة وبين الإسلام والديمقراطية، وهؤلاء يحركهم هاجس الخوف على الهوية، وكما يقول رضوان السيد في تقييمه لهذا الاتجاه، فإن المحرك له هو: "مسألة الهوية والخوف عليها ومحاولة الحفاظ عليها بكل الوسائل، واعتبار أن الغرب هو المهدد الأساسي لهذه الهوية"⁽¹⁵⁾.

ويمكن تفسير صحة هذا الموقف المتشبهت بالهوية والرافض للغرب وقيمه بالرجوع إلى الظروف السياسية الدولية التي أفرزتها حرب الخليج والصراع مع إسرائيل ونظام العوثة والأمركة، والاختراق الثقافي للغرب، حيث وجد العالم الإسلامي والعربي نفسه في مواجهة وصراع غير متكافئ مع الغرب، مما جعل تيارا من الإسلام السياسي المعاصر يميل إلى العداء وعدم التسامح مع الغرب وثقافته كرد فعل على عداء الغرب وعنفه.

وقد فسر الأستاذ ع. الجابري هذا الموقف الميال إلى القطيعة الجذرية مع ثقافة الغرب ونظمه وقيمه بكونه موقفا إيديولوجيا يعبر عن تلك الآليات المعروفة من آليات تأكيد الذات والدفاع عن النفس⁽¹⁶⁾.

والآن ماذا عن مثقفي الإسلام السياسي ودعائه بالغرب؟ وهل نعثر في ثقافتهم السياسية على قبول بالديمقراطية وقيمتها؟ وهل لديهم قناعة بضرورة الديمقراطية وحقوق الإنسان؟ وبالتالي

هل تتضمن خطاباتهم وأدبياتهم السياسية والدينية ثقافة ديمقراطية؟ تقوم على احترام التعددية والقبول بالاختلاف والرأي الآخر. وتدعو إلى التسامح ورفض العنف؟ الجواب عن هذه التساؤلات سنبحث عنه من خلال قراءتنا وتحليلنا للثقافة السياسية للحركات الإسلامية بالمغرب، عند كل من نيار الإصلاح والتوحيد والعدل والإحسان خاصة ماكتبه الداعية الشيخ عبد السلام ياسين.



هوامش ومراجع

1. Lexique de SOCIOLOGIE POLITIQUE, Bertrand Badie, Jacques gerstlé, ed, Puf, p. 36
2. ألان تورين، ماهي الديمقراطية؟ دار السافى، بيروت، لبنان، ط. الأولى، 1995، ص، 20
3. غسان سلامة، أين هم الديمقراطيون؟ ندوة: ديمقراطية من دون ديمقراطيين. مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان، بيروت الطبعة الأولى، 1995، ص، 9
4. م الدسوقي شتا، مكتبة مدبولي القاهرة بدون تاريخ، ص، 262
5. ألبرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة، الطبعة الثالثة دار النهار للنشر، 1977، ص، 98
6. وحيه كوثراني، الدولة والخلافة في الخطاب العربي، دراسة ونصوص، دار الطليعة بيروت، الطبعة الأولى 1996
7. نفسه، ص، 26-27
8. حسن البنا، من رسائله، نقلا عن ع.أومليل، الإصلاحية العربية، دار النوير بيروت، الطبعة الأولى، 1985، ص، 166
9. البنا، نقلا عن نفس المصدر أعلاه، نفس الصفحة
10. علي أومليل، الإصلاحية العربية، سبق ذكره، ص، 167
11. راشد الغنوشي، مجلة المنطلق، عدد 110، سنة 1995، ص، 32-33
12. حسن حنفي، مجلة المنطلق، عدد 110، 1995، ص، 59
13. محمد عمار، نفس المرجع ص، 52-53
14. رضوان السيد، حقوق الإنسان في الفكر الإسلامي المعاصر، نقلا عن جريدة الراية، 14 ماي، 1996، عدد 196، ص، 15
15. ع. الجابري، الديمقراطية وحقوق الإنسان. مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، 1994، ص، 42.

المحور الخامس

الحركة الإسلامية بالمغرب وسؤال المشاركة السياسية

الإصلاح والتوحيد-العدل والإحسان-البديل الحضاري

الحركة الإسلامية بالمغرب

وسؤال المشاركة السياسية

الإصلاح والتوحيد - العدل والإحسان

البديل الحضاري

إذا كانت الحركات الإسلامية في المشرق موزعة بين تيارين متعارضين، بل ومتصارعين أحيانا بحكم اختلاف جوهري في ثقافتها لسياسية، من حيث ميل أحدهما إلى المشاركة والاندماج ومهادنة السلطة، والآخر إلى المقاطعة والمواجهة معها، فما هو حال هذه الحركات في المغرب ؟ وما هي نوعية ثقافتها السياسية وعلاقتها بالدولة والمجتمع السياسي والمدني وما موقفها من الديمقراطية وحقوق الإنسان بما فيها حقوق المرأة؟ وكيف كان أداؤها وسلوكها السياسي اتجاه مبادرات الدولة والمجتمع السياسي؟ وهل حصل لديها تحول نحو اعتماد قيم وأسلوب التفاوض والتراضي والتسوية ؟ أم أنها تتبنى ثقافة وأسلوب الصراع والمواجهة ؟

إن الدارس والمتابع للحركة الإسلامية بالمغرب في السنوات الأخيرة لا يمكنه إلا أن يسجل تنامي هذه الحركة واتساعها خاصة في الجامعات ، كما أنه لا يمكنه إلا أن يقر بأنها غير منسجمة من حيث ثقافتها السياسية، ونظيرتها في العمل السياسي الإسلامي، بحيث أن هذه الحركة يتوزعها تياران أساسيان أحدهما يميل إلى الاندماج والمشاركة السياسية وفق أسلوب واستراتيجية تقوم على التوافق والتراضي، وتكونت لديه بوادر قابلة للتطوير نحووعي بأهمية الديمقراطية وضرورتها كآلية وكشروط إجرائية تقوم على حق الاقتراع وحق الترشيح وتداول السلطة والتعددية

والتسامح .. والتسوية. أما ثانيهما فيضع نفسه على مسافة من المؤسسات ويتردد في الاندماج والمشاركة السياسية. ويميل أكثر إلى استراتيجية المواجهة والصراع في سلوكه السياسي. وتنقسم مواقفه لحد الآن بنوع من التشوش إزاء الديمقراطية وأليتها ومفاهيمها. وهذان التياران الأساسيان هما اللذان يتقاسمان الآن الحركة الإسلامية بالمغرب، وقد ازداد تمايزهما وضوحا بعد التحولات الجارية في المغرب على المستوى السياسي والدستوري خاصة بعد تقديم الدستور المعدل للاستفتاء في 13 شتنبر 1996 وبدء الحديث عن التراضي والتناوب والتعبئة للمشاركة في الانتخابات. إن هذا المعطى السياسي كان له وبلا شك تأثيره في تعميق هذا التمايز والاختلاف بين التيارين الممثلين في كل من جماعة الإصلاح والتجديد سابقا (التوحيد والإصلاح حاليا) وجماعة العدل والإحسان. ونحن لن نتبع المسار التاريخي للحركتين بقدر ما سنهتم برصد سلوكيهما وأدائيهما السياسي خلال سنة 1996 و1997 انطلاقا من تحليل لخطابيهما وأدبياتهما السياسية، مع عرض للثقافة السياسية لكليهما.

1- التوحيد والإصلاح (الإصلاح - التجديد سابقا) وترجيح المشاركة

عرفت حركة الإصلاح والتجديد سنة 1996 منعطفين أساسيين أوحدتين مهمين أولهما انضمام مجموعة من قياديهما وأطرها إلى حزب الحركة الشعبية الدستورية الديمقراطية (MPDC) لعبد الكريم الخطيب في يونيو 1996 بعد مؤتمر استثنائي. وثانيهما توحيد حركة الإصلاح والتجديد مع رابطة المستقبل الإسلامي لأحمد الريسوني في 13 مارس 1996. فما هي إذن دلالة الحدثين ودوافعهما وأهدافهما وكذا نتائجهما على وضعية الحركة الإسلامية بالمغرب؟

أ - الإصلاح والتجديد والحركة الشعبية الدستورية الديمقراطية*

إن انضمام مجموعة من قيادي وأطر الإصلاح والتجديد إلى حزب الحركة الشعبية الدستورية الديمقراطية هو حدث لا ينبغي تجاهله لأنه يشكل بداية حقيقية للتنسييس العلني والمباشر للحركة الإسلامية بالمغرب أوعلى الأقل لتبار منها، وانتقالها من حركة ثقافية دينية إلى حزب سياسي وهذا مكسب طالما طالبت به هذه الحركة في السنوات الأخيرة، رغم أنه قد يفسر بأنه بمثابة خطوة لاحتواء هذه الحركة في جزئها القابل للاندماج بهدف تخييد الجزء الآخر الذي يتبنى أسلوب الصراع والمواجهة. ولم تأت هذه الخطوة صدفة بل كانت نتيجة تفاوض تم إنضاجه عبر مراحل وبعد أن حصلت الإرادة السياسية بإدماج الحركة الإسلامية الميالة للاعتدال في الحياة السياسية المغربية، حيث تعاملت الدولة بتسامح مع هذه المبادرة. ويمكن اعتبار لجوء قيادي وأطر الإصلاح والتجديد للعمل من داخل حزب الخطيب بمثابة حل توافقي مشروط، سمح لإسلامي الإصلاح والتجديد بولوج مضمار العمل السياسي الحزبي الشرعي، للتفكير بعدها في المشاركة في الاستحقاقات المقبلة والتطلع إلى البرلمان وهذا ما لم يخفيه عبد الإله بنكيران، أحد قياديي التجديد والإصلاح الذين انضموا إلى حزب الخطيب حيث قال في تصريح له لجريدة "مغرب اليوم"^(١)، إن انضمام حركته إلى حزب الحركة الشعبية الدستورية الديمقراطية هو تعبير عن توجه جديد للحركة الإسلامية المغربية للانتقال من المجال الثقافي إلى التعبير السياسي، حيث أن هذه الحركة كانت أنشطتها لا تتجاوز الجامعات والأوساط المثقفة .

* - غير الحزب إسمه وأصبح يعرف بحزب العدالة والتنمية بعد عقده لمؤتمره الوطني في 4 أكتوبر 1998.

أما بعد هذا الانضمام فستتوفر لها إمكانية الممارسة السياسية الواضحة بما فيها المشاركة في الانتخابات المحلية والبرلمانية، كما لم يخف أيضاً طموحه بالفوز في الانتخابات البرلمانية المقبلة بعدد يؤهلهم للحصول كما قال: "على فريق برلاني على الأقل".

وقد قامت جريدة "الراية" الناطقة باسم الإصلاح والتجديد في عددها الصادر في 4 يونيو 1996، بتغطية إعلامية مكثفة احتفاءً منها بهذا الحدث الذي أظهرت ابتهاجها به. حيث أبرزت في صفحتها الأولى مقتطفات من البيان الختامي للمؤتمر، من مثل أن "الحركة ملتزمة بقيم الحرية والديموقراطية وحقوق الإنسان وسيادة القانون في إطار المقومات الإسلامية". وتضمنت الجريدة كلمات كل من الأمين العام د. الخطيب وعبدالإله بنكران الرجل الثاني في القيادة، هذا الأخير الذي اعتبر المؤتمر ميلاداً جديداً للحركة، وما قاله: "نحن مع نظامنا الملكي الدستوري ولكن على أساس ما اتفقنا عليه من أول يوم من الكتاب والسنة والإسلام. نحن مع الحرية والديموقراطية وحقوق الإنسان ولكن على أساس لا يتجاوز حدود الإسلام... نحن مع السمع والطاعة لأولي الأمر ولكن في المعروف"، ولم يفته أيضاً إضافة إلى هذه التأكيدات اختياره للحوار والمسالة وأنه لا يبتغي العنف سبيلاً، ووضح أنه في هذه الكلمة، يلتزم بـ:

- 1 - الاعتراف بالملكية الدستورية كأساس لنظام الدولة.
 - 2 - نبذ العنف كوسيلة للتعبير السياسي.
 - 3 - القبول بالديموقراطية وحقوق الإنسان في حدود الإسلام.
- وهذه المبادئ ذاتها هي التي أكد عليها البيان الختامي للمؤتمر. إضافة إلى اعتزام الحركة المشاركة في الاستحقاقات المقبلة، ومطالبته بنزاهة الانتخابات ليس باعتبارها فقط مطلباً سياسياً وشعبياً وإنما لأنها كذلك "دين يعبد الله به"، لأن التزوير مخالفه

واضحة لأحكام الشريعة التي تأمر بالأمانة وتنهى عن شهادة الزور⁽²⁾.

وقد انبثقت عن المؤتمر الاستثنائي للحركة أمانة عامة من سبعة أعضاء تمت المصادقة عليها على أساس توافقهم؛ د. عبد الكريم الخطيب كأمين عام، إضافة إلى عبد الإله بنكيران وعبد الله بها، ود. حسن الداودي، د. سعد الدين العثماني، ومحمد خليدي، وعبد الله الوگوتي. ويلاحظ على هذه التشكيلة أن أطر الإصلاح والتجديد الأربعة يكادون يشكلون الأغلبية، مما يمكن معه التساؤل عن قدرة هذه الأطر مستقبلاً على توجيه مسار الحزب نحو الأسلمة.

وقد استرعى حدث انضمام مجموعة من قياديي الإصلاح والتجديد إلى الحركة الشعبية، اهتمام الصحافة والإعلام المحلي والدولي، لأنه جسّد ظاهرة جديدة في الحياة السياسية المغربية بإدماج تيار من الإسلاميين فيها، وقد أدلى في هذا السياق عدد من هؤلاء القياديين بتصريحات وحوارات صحفية توضح وتشرح دوافع وأهداف هذا الانضمام، حيث جاء في حوار مع عبد الله بها أحد أطر الإصلاح والتجديد أجرته معه مجلة قضايا دولية التي تصدر عن معهد الدراسات السياسية بإسلام آباد باكستان في 15-21 يوليو 1996، كجواب عن سؤال لماذا التحقتم بحزب الحركة الشعبية الديمقراطية؟، "تعلمون أننا نفهم الإسلام على أنه دين شامل لكل جوانب الحياة الفردية والجماعية ولا يخرج الميدان السياسي عن هذا الإطار، فهو بالنسبة لنا مجال لعبادة الله عز وجل مثل غيره من المجالات الأخرى، من هنا نصت حركة الإصلاح والتجديد في ميثاقها على أن العمل في المجال السياسي وسيلة من وسائلها، لدى حرصنا على العمل من خلال حزب سياسي نشارك عبره في الحياة السياسية". وعن سؤاله عن رأيه في المذكرة

التي رفعتها أحزاب المعارضة لملك البلاد أجاب قائلا: "لم نتخذ بشأنها رأيا محددا، ومن وجهة نظري الشخصية فإن مشكلة المغرب لا تتمثل في الإصلاحات الدستورية والسياسية في المقام الأول. فقد مررنا بفترة سيطرت فيها ثقافة الصراع ولا بد أن ندخل مرحلة التوافق، يكون فيها العمل المشترك توافقيا يشيع الثقة والطمأنينة بين مختلف الأطراف ثم يمكن أن يمر بعد ذلك إلى مرحلة تنافسية تكون في إطار نوابث حولها إجماع".

إن وجهة النظر التوافقية هذه في العمل السياسي ليست مجرد وجهة نظر شخصية كما عبر عنها عبد الله بها وإنما هي في الحقيقة، موقفا برز لدى جزء من الحركة الإسلامية بالمغرب خاصة لدى تيار الإصلاح والتجديد سابقا والتوحيد والإصلاح لاحقا. مما يعني أن الثقافة السياسية لهذا التيار عرفت تحولا في السنوات الأخيرة وفي سنة 1996 تحديدا. في اتجاه ثقافة التوافق والنراضي والعمل المشترك والحوار ونبد العنف، وما الانضمام الأخير إلى حزب الخطيب إلا مظهرا من مظاهر هذا التحول، قد لا يكون هذا الحكم عاما يشمل كافة فصائل الحركة الإسلامية بالمغرب ولكن على العموم هناك تحول لا يمكن تجاهله لدى الفاعلين السياسيين نحو الاندماج والقبول بالآليات الديمقراطية الإجرائية وإن كانت لهم تحفظات على مفهوم الديمقراطية في حد ذاته كمفهوم ينتمي إلى المنظومة الثقافية الغربية. وهذا ما جعل هذا التيار يسعى إلى تأصيل الديمقراطية في التراث الإسلامي والاهتمام بعلاقتها بالشورى كما نجد مثلا في مجلة (الفرقان)، التي يديرها سعد الدين العثماني طبيب الأمراض النفسية وأحد قياديي الإصلاح والتجديد الموجودين بالأمانة العامة لحزب الحركة الشعبية الدستورية الديمقراطية، حيث خصصت هذه المجلة عددها السابع والثلاثين لسنة 1996 للمف الشورى والديموقراطية أية علاقة؟ كتبت فيه عدة أقلام من النخبة الإسلامية أمثال د. الريسوني، د. محمد

يتيم. د. أبوزيد المقرئ، كما تضمنت المجلة حواراً مع الدكتور خالد الناصري من مثقفي اليسار وأحد أطر حزب التقدم والاشتراكية. وهذا له دلالة بما يعنيه من انفتاح هذا التيار على مخالفه في الرأي من لا يشاركونه نفس التصور، وهذا ما يتبث ما أكدناه سابقاً من استعداد هذا التيار للانفتاح والتسامح مع التعددية والاختلاف. وبالتالي اكتسابه ثقافة سياسية تأهله تجاوز ثقافة الصراع والدخول في مرحلة التوافق والعمل المشترك مع مختلف أطراف المجتمع السياسي والدولة، والتحاق جزء مهم من أطر وقواعد الإصلاح والتجديد ينبغي أن يفهم في هذا السياق، كما أن المبادرة التوحيدية التي قامت بها حركة الإصلاح والتجديد تجاه رابطة المستقبل الإسلامي هي الأخرى ينبغي فهمها في هذا السياق.

ب- توحيد الإصلاح والتجديد مع رابطة المستقبل الإسلامي : ولادة حركة التوحيد والإصلاح 13 مارس 1996

إذا كان الحدث الأول الذي عرفه التيار الإسلامي المعتدل داخل الحركة الإسلامية المغربية هو مشاركته في العمل السياسي علانية من داخل حزب الحركة الشعبية الدستورية الديمقراطية، فإن الحدث الثاني، وهو مرتبط بالأول بشكل ما، هو توحيد مكونين من مكونات هذا التيار المعتدل الذي يسعى إلى الاندماج والمشاركة السياسية ونقصد بهما أيضاً الإصلاح والتجديد ورابطة المستقبل الإسلامي، هذه الأخيرة التي كانت مجرد جمعية ثقافية دينية تربوية في الظل، ويترأسها الدكتور أحمد الريسوني لكن حدث التوحيد أخرجها من هامشيتها إلى الواجهة الإعلامية حيث تم تسليط الضوء على رئيسها د. الريسوني الذي أصبح كذلك رئيساً للتوحيد والإصلاح المولود الجديد الذي تمخض عن عملية التوحيد.

وذلك بتاريخ 13 مارس 1996. والريسوني من مواليد إحدى القرى القريبة من القصر الكبير ذو تكوين ثقافي ديني وفقهي، وهو من خريجي كلية الشريعة ومن قدماء جمعية التبليغ والدعوة. ومعروف عنه اعتداله وعدم ممانعته في الاستفادة من النظم الديمقراطية الحديثة. وقد أسس رابطة في أبريل 1994. وهو الآن أستاذ الدراسات الإسلامية بكلية الآداب بالرباط ومعروف عنه اهتمامه وتخصصه في فقه المقاصد الذي له فيه مؤلفات. ومن المعلوم أن فقه المقاصد كما عند الشاطبي وابن عاشور وعلال الفاسي فقه ملائم للاجتهاد ولتكيف الشريعة بمقتضى متطلبات العصر فهل يعني هذا أن اهتمامات الريسوني المقاصدية ستنقل من مقاصد الشريعة إلى مقاصد السياسة؟ وهل ستكون هذه الثقافة الفقهية الاجتهادية سندا لثقافة سياسية تقبل بالتراضي والتسوية وتعتمد على البركماتية والواقعية؟

إن توحيد الإصلاح والتجديد وربطه المستقبل الإسلامي لم يأت صدفة فهو اللقاء فصيلين جمعهما قواسم مشتركة لثقافة سياسية اندماجية، مما يعني أن اصطفااف الحركة الإسلامية بالمغرب وتمايزها بدأ يتم انطلاقا من ثقافتها السياسية ومدى قبولها بالاندماج أو رفضه وليس انطلاقا من مرجعيتها الدينية وشعاراتها الإسلامية التي تبقى على العموم مشتركة. وهذا ما ليس غائبا عن وعي هذه الحركة حيث نجد مثلا عبد الإله بنكيران في حوار له مع جريدة لوكوتيديان دوماوك (Le quotidien du Maroc) بتاريخ 21 و22 ماي 1996 يقول فيه بأن الحركة الإسلامية الآن في المغرب بتوزعها تياران أساسيان أحدهما لم يحدد بعد الموقف الذي سيتخذه من المؤسسات، والثاني وهو الذي ينتمي إليه وهو تيار واقعي. والواقعية التي يعنيها هنا لا يمكن أن تفهم إلا بمعنى الاعتدال والبركماتية السياسية والقبول بالتسوية والتفاوض وهذه

جميعها كما رأينا هي القيم التي تميز الثقافة السياسية لهذا التيار. لكن هذه الواقعية مع ذلك لم تكن مانعا بين هذا التيار وبين التعبير عن مواقفهم المتشددة تجاه بعض مظاهر الحياة السياسية بالمغرب والتي يرى من منظوره أنها تمس بمبادئ الإسلام. مثل انتقاده لما أعلن عنه وزير السياحة بالحكومة المغربية من فتح خمس كازينوهات للقمار بهدف تنشيط السياحة. كما عبر هذا التيار أيضا عن انتقاده لظاهرة انتشار الخمر وبيعها للمسلمين. والاحتفال برأس السنة الميلادية⁽³⁾. دون أن ننسى أن هذا التيار كان من محركي الحملة ضد الجمعيات النسائية المطالبة بتغيير مدونة الأحوال الشخصية عبر صحافته، كما شارك في معارضة سياسة التطبيع مع إسرائيل حيث أصدرت حركة الإصلاح والتجديد سابقا بيانا في جريدتها الرابطة في 20 أبريل 1996 ينص على أن "الكبان الصهيوني غاصب وعدواني ولا يجوز التطبيع معه وأن... إقامة أي نوع من العلاقات معه حرام شرعا سواء كانت دبلوماسية أو تجارية أو ثقافية، وكل إنتاج صهيوني لا يجوز تداوله أو استهلاكه أو استعماله لما في ذلك من دعم للمعتدي ومساندته"

أما عن موقف هذا التيار من أحزاب المعارضة فهو يتردد بين الإنفتاح ومهاجمتها إعلاميا، باستعمال تعابير عنيفة مثل تلك الواردة في حوار صحفي لعبد الإله بنكيران أجرته معه Le quotidien du Maroc لكنتيان دي ماروك ، 21 و 22 ماي 1996 حيث شن حملة على هاته الأحزاب معتبرا إياها بكونها ليست أحزابا حقيقية وأنها لا تبحث إلا عن السلطة والإمتيازات . لكن هذا لا ينفي أن السلوك السياسي لهذا التيار عموما، في الفترة الأخيرة وفي سنتي 1996 / 1997 أميل إلى الإنفتاح، وببدي قياديوه وأطره قدرا من الواقعية والبراغماتية والاستعداد للتفاوض والتسوية مما كيف من مواقفهم وقلص من دور الإيديولوجيا في ممارستهم السياسية ، وسهل بالتالي إستدماجهم في الحياة السياسية،

وقد برز هذا السلوك التوافقي خاصة في علاقة هذا التيار بالدولة ومبادراتها. وهذا ما تم رصده في تعاملهم إيجابيا مع الدستور المعدل في استفتاء شتنبر 1996 رغم كونه في نظرهم لا يستجيب لنزواتهم الإسلامية. وكذا في انضمام مجموعة من أطرهم إلى حزب الخطيب وتنازلهم عن تأسيس حزب إسلامي خاص بهم. وأيضا بمشاركتهم في الانتخابات الجماعية والتشريعية في نونبر 1997 تحت لون حزب الحركة الشعبية الدستورية الديمقراطية، بعد أن تعدر عليهم لأسباب يطول شرحها دخول الانتخابات الجماعية تحت يافطة نفس الحزب. لأن الأمين العام للحزب عبد الكريم الخطيب أصدر بيانا بتاريخ 29 ماي 1997 أعلن فيه عدم مشاركة الحزب في الانتخابات الجماعية المقررة في 13 يونيو 1997 وأرجع ذلك إلى إقصاء الحزب من اللجنة الوطنية لتتبع الانتخابات واللجنة التابعة لها. (رغم هذا البيان شارك بعض إسلاميي الإصلاح والتوحيد في هذه الانتخابات وجاءت نتائجهم ضعيفة، وفسر ذلك من طرفهم على أن المشاركة كانت رمزية).

كيف كان أداء إسلاميي الحركة ش.د.د في الانتخابات التشريعية؟ وما هو عدد مرشحيهم ونتائجهم؟ وما هي الوضعية السوسيو مهنية لمرشحيهم؟

إسلاميو الحركة الشعبية الدستورية الديمقراطية - العدالة والتنمية حاليا وانتخابات نونبر 1997.

ذون الخوض في ردود الفعل في صفوف إسلاميي الحزب على بيان الأمين العام السابق ذكره، الداعي لمقاطعة الانتخابات الجماعية، وما قيل آنذاك من حصول سوء تفاهم بينهم وبين الخطيب فإن الطرفين المتحالفهم استطاع معا تجاوز خلافاتهما بإصدار بلاغ عن اللجنة المركزية للحزب تعلن المشاركة في الانتخابات التشريعية، وعقد الأمين العام للحزب، ندوة صحفية

في فاتح نونبر يوم انطلاق الحملة الانتخابية التشريعية معلنا فيها المشاركة ومطالباً الجهات الرسمية بتمنيح حزبه بالدعم المالي واستعمال الإعلام السمعي البصري إسوة بالأحزاب الأخرى. ولم تتوان صحف الإسلاميين المدافعين عن خيار المشاركة في هذه الفترة، الراهية، والصحوة وكذا الجريدة التي أصدرها الحزب تحت اسم العصر على نشر كتابات تدافع عن خيار المشاركة، ويبدو أن هذه الحملة كانت تندرج ضمن سياق الإقناع والرد على المتشككين والرافضين لمغامرة دخول تجربة الانتخابات والتواجد في المؤسسات المنتخبة ضمن صفوف الإسلاميين، سواء منهم إسلامي الإصلاح والتوحيد أو غيرهم. وفي هذا الاتجاه قال أحد المرشحين وأحد الفائزين التسعة لاحقاً المقرئ الإدريسي أبوزيد في حوار له مع جريدتهم الراهية "إن العزلة خيار سهل وفاشل مفضول، وأن الخيار الناجح والأفضل هو الخيار الصعب، خيار المشاركة مهما كان ثمن المشاركة، ومهما كانت قمامة الأوضاع، ومهما كان ثقل التنازلات" (الراهية عدد 274 سنة 8، 13 نونبر 1997).

واضح أيضاً أن العناصر الإسلامية المنضمة لحزب الحركة الشعبية اختارت "الأفضل" أي خيار المشاركة وتجنبت للدفاع عن هذا الخيار خطاباً وممارسة ووظفوا لهذا الغرض عدة وسائل دعائية وعلى رأسها الصحف التابعة لهم كالراهية والصحوة والعصر، ولم يبالوا بما صدر عن منتقديهم من التيارات الإسلامية الأخرى من آراء ومواقف معارضة نتهمة بأنهم بمشاركتهم هذه قد عملوا على "توريط الحركة الإسلامية في مستنقع التعفن السياسي الذي تعرفه البلاد"، لأن معارضي المشاركة يرون أنها و"كما تم تنزيلها على أرض الواقع... هي عبث وأعمال الإسلاميين ينبغي أن تكون منزهة عن العبث". ويمكن قراءة مثل هذه الردود المعارضة في ما نشر مثلاً في جريدة "الجسر" الأسبوعية التي يصدرها البديل "الحضاري" وهوتيار ناشئ من تيارات الحركة

الإسلامية بالمغرب، إذ نقرأ في هذه الجريدة على لسان أحد رموز هذا التيار ما يلي: "نحن مطالبون بأداء سياسي على الرغم من ضعفها وعلى قلة إمكانيتنا، هذا الأداء نحصره في التصدي للمنكر السياسي ومواجهة آثاره عمليا، أما المشاركة السياسية التمثيلية من خلال المؤسسات القائمة.. فإننا يجب أن نمتنع عنها حتى وإن توفرت لنا إمكانية ذلك.. إلا إذا توفرت وتحققت مصلحة وطنية تنجلي في إصلاحات دستورية حقيقية.. وإصلاحات سياسية تؤسس للثقة والاحترام بين مختلف المكونات السياسية وإصلاحات اقتصادية تعيد الاعتبار للمواطن تصون كرامته" (عن جريدة الجسر عدد 45 نونبر 1997 ص2).

ويلتقي مع هذا التيار موقف جماعة العدل والإحسان التي عبرت هي الأخرى من خلال تصريحات بعض قياديينها عن رفضها للمشاركة لانعدام شروطها راهنا، فإضافة إلى اتخاذهم موقفا سلبيا من الدستور المعدل الذي اعتبروه ممنوحا "ومازال يحتفظ بكثير من الروح الحزبية والسلبيات القديمة والصلاحيات الاستثنائية" (نقلا عن حوار أجرته الجسر مع فتح الله أرسلان عضو مجلس إرشاد جماعة العدل والإحسان عدد 42 ماي 1997) فإنهم وكما تضمنه البيان الذي أصدره مجلس إرشاد الجماعة بمناسبة الذكرى الثامنة لحصار مرشدها ع. ياسين، يرون أن الانتخابات والمسلسل الديمقراطي عامة مجرد سراب، "والتعلق بالسراب لن ينقذ البلاد". وسنعود بتفصيل إلى بيان العدليين وموقفهم من المشاركة، أما عن إسلامي الإصلاح والتوحيد فإنهم وانسجاما مع خيارهم بالمشاركة عملوا على إعداد العدة وافتحام العقبة، حيث لم يكتف بترشيح بعض أطهرهم المعروفة والنشطة فإنما قدموا خمسة من أعضاء المكتب التنفيذي لحركة التوحيد والإصلاح ليصل المجموع 140 مرشحا، من ضمنهم ثلاث نساء لا

غير من قطاع التعليم. والخمسة الأعضاء في المكتب التنفيذي هم: محمد يتيم، عضوا الأمانة العامة لحزب الحركة الشعبية الدستورية الديمقراطية وهو من خريجي شعبة الفلسفة بفاس عن إحدى دوائر مدينة بني ملال (عين أسردون)، وسعد الدين العثماني، من مواليد 1956، عضوا الأمانة العامة لحزب ح.ش.د.د. ومدير مجلة الفرقان الإسلامية دكتور في الطب النفسي عن إحدى دوائر انزكان أيت ملول (الدشيرة الجهادية)، المصطفى الرميد، من مواليد 1959، محامي وعضو المكتب التنفيذي لجمعية العلماء خريجي دار الحديث الحسنية، الأمين مصطفى بوحبزة، من مواليد 1956، خريج شعبة الفلسفة بالرباط، وأستاذ بكلية تطوان، وخطيب جمعة، مرشح بمدينة تطوان بدائرة سيدي المنظري، أحمد العماري، من مواليد 1943، أستاذ التعليم العالي في التاريخ، مرشح عن دائرة شراردة بمدينة فاس. وقد نجح هؤلاء المرشحون في دوائرهم باستثناء محمد يتيم. وبلغ عدد المقاعد التي فازوا بها في البرلمان تسعة*. أما عدد الأصوات الحصل عليها في مجموع الدوائر فهو 70292 وهم بذلك يتجاوزون بعض أحزاب اليسار مثل حزب التقدم والاشتراكية، والحزب الديمقراطي الشعبي ومنظمة العمل الديمقراطي الشعبي، ويحتلون الرتبة التاسعة، ضمن ستة عشر حزبا مشاركا. ويشكل قطاع التعليم أول مورد للأطر المرشحة بأعلى نسبة تصل إلى 73 مرشحا، أما المستوى التعليمي، فإن دوي المستوى التعليمي العالي يحوزون على أكبر رقم، إذ يصل عددهم إلى 104. كما أن أغلب المرشحين كما يبين الجدول أسفله من الوسط الحضري (انظر الجدول أسفله).

* أضيف إليهم عضو عاشر وهو السيد عبدالإله بنكيران الذي نجح في الانتخابات المعادة في إحدى دوائر سلا ليحل محل مرشح من الإتحاد الاشتراكي.

الجنس		العمر					المستوى التعليمي		المهنة							الوسط		
رجال	نساء	35-	35	45	55	65+	عالي	ثانوي	ابتدائي	تعليم موطن	قطاع خاص	قطاع لاج	حرفي	أعمال حرة	آخر	حضرى	قروى	
137	03	21	86	22	10	01	10 4	31	5	73	12	6	1	12	23	10	89	51

يتبين من خلال هذا الجدول أن مرشحي الحركة الشعبية الدستورية الديمقراطية قدمت من مجموع 140 مرشح 3 نساء فقط. كما نلاحظ على مستوى فئة السن أن الحركة قدمت أكبر عدد من المرشحين من الشباب الذين لا يتجاوز سنهم 45 سنة، ما يدل على إقبال الشباب عليها. أما على المستوى التعليمي فإن الأغلبية من التعليم العالي، وهذا ما يفسر التمرکز الموجود في خانة رجال التعليم بالنسبة للمهنة التي يمارسها مرشحو الحركة، حيث يفوق عددهم النصف (73) وفي المقابل نلاحظ شبه غياب لمرشحين حرفيين، مما يتبت نخوبة هذه الحركة. أما على مستوى الوسط الذي ينتمي إليه هؤلاء المرشحون، فنلاحظ أن أغلبهم من الوسط الحضري. وهذا مؤشر آخر على أن هذه الحركة مدنية حضرية.

أما عن حملتهم الانتخابية فكان شعارها "من أجل المساهمة في الإصلاح، مرشح نزيه وصوت مسؤول". كما جاء ذلك في إحدى الصفحات الأولى لجريدة الراية إبان تدشين الحملة، وعن شعار البرنامج الانتخابي كان تحت عنوان: من أجل نهضة شاملة، أصالة - عدالة - تنمية، أما رمز الحزب في حملته فقد اختار له المصباح. وبالرجوع إلى جريدة العصر نعر في عددها الأول السنة الأولى 24 أكتوبر 1997، ما سمي بالمدخل العام للبرنامج الانتخابي ومنطلفاته ومجالاته، مجالاته السياسية والاقتصادية، والمجال التعليمي، والمجال الثقافي الإعلامي، وسنكتفي باقتباس النص الكامل لما سمي بمنطلفات وأوليات، لأنه يلخص التوجه الإيديولوجي للحزب وعناصره

الإسلامية، وما أطلق عليه مشروع النهضة. باعتباره الإشكالية الأساسية التي تكمن وراء الطرح السياسي للإسلامي ح.ش.د.د. العدالة والتنمية حالياً.

منطلقات وأولويات الحركة في برنامجها الانتخابي

” إن الحركة، الشعبية الدستورية الديمقراطية وهي تضع برنامجها الانتخابي تؤكد على ما يلي :

1- إن أي إصلاح سياسي لا بد أن ينطلق من أصالتنا الدينية والتاريخية وخصوصياتنا الثقافية، ذلك أن العمل السياسي في بلادنا وفي كثير من البلاد العربية والإسلامية بقي غريباً في قيمه وأهدافه وطموحاته وشعاراته وأشكاله التنظيمية ووسائله في التأطير والتعبئة بعيداً عن رصيدنا الثقافي ووجداننا التاريخي. بالرغم من أن إسلامية الدولة التي يؤكد عليها الدستور تستوجب انطلاق جميع برامجنا وسياساتنا من المرجعية الإسلامية دون احتكارها من أي طرف سياسي.

2- العمل على إعطاء النصوص الدستورية المتعلقة بالإسلام مدلولها الفعلي وأثرها الملموس في جميع جوانب الحياة بما يجعل من الشريعة الإسلامية المصدر الأسمى لجميع التشريعات والقوانين واعتبار كل ما يتعارض مع أحكامها لا غيا.

3- العمل على تحقيق مقاصد الشريعة الإسلامية في المحافظة على الإنسان ودينه وعقله وعرضه وكرامته وماله، بما يستلزم من الدولة توفير سائر الحقوق للمواطنين وصونها من كل اعتداء بغية تحقيق مجتمع تتوفر فيه أعلى صور العدالة وأرقى صور العيش الكريم.

4- تدعيم الحرية باعتبارها مبدأً إسلامياً ومطلباً إنسانياً وضرورة حياتية فطر الله الناس عليها ولا يجوز مصادرتها أو الاعتداء

على حق المواطنين فيها. فأعطاء الحريات العامة لكل مواطن، كحقه في التعبير عن أفكاره وآرائه وحقه في العمل والكسب والنقل من أهم الضمانات لكي تحفظ للشعب كرامته ويمنع عنه الاستبداد أو التسلط.

5- اعتبار تداول السلطة سلمياً وعبر صناديق الاقتراع هو السبيل السليم والأفضل لحل إشكالية السلطة والوصول إليها وضمان استقرار الوطن وأمنه والحفاظ على استقلاله وحماية وحدته، ذلك أن حق الأمة في اختيار حكامها من المبادئ الأساسية التي تقوم عليها شرعية الحكم في النظام الإسلامي، وقاعدة تداول السلطة ترجمة لهذا المبدأ الإسلامي.

6- الاهتمام ببناء الإنسان وإصلاحه باعتباره مفتاح التغيير وركنه الأساسي، ذلك أن البرامج السياسية والاقتصادية والاجتماعية مهما كانت دقيقة ومفصلة لا تغني شيئاً ما دام الإنسان الصالح الذي يمكنه أن يقوم على تطبيقها لم يتم إعداده.

7- تحسين المستوى المعيشي لأفراد الشعب وانهاج سياسة اقتصادية رشيدة وواقعية تضمن ازدهار الحياة ونؤمن للمواطن عيشه الكريم والعمل على توفير فرص متساوية للعمل الشريف لجميع أبناء الشعب بدون محسوبية أو بونية ومحاربة البطالة والكسب الغير المشروع، والعمل على حماية الثروات الوطنية وحسن الاستفادة منها ومحاربة الغلاء.

8- عدالة توزيع الخدمات الاجتماعية على جميع الجهات بما يؤدي إلى تعميمها على المناطق البعيدة والمحرومة.

9- إصلاح الإدارة وإيقاف العبث المالي والتسيب الإداري بما يحافظ على مقدرات الأمة ويوجهها للمصلحة العامة، والعمل على حسن الاستفادة من جميع العاملين في أجهزة الدولة حتى يؤدي كل منهم واجبه في بناء الدولة وخدمة المواطنين.

10- نؤكد الانتماء للأمة الإسلامية كأساس لهوية المغرب الحضارية مما يفرض عليه القيام بواجباته حتى تستعيد الأمة حقوقها وتزول الحدود بينها وتحقق وحدتها وتصبح خير أمة أخرجت للناس.

11- إعادة الاعتبار لدور المغرب على المستوى الدولي بما يتناسب مع ما كان يضطلع به تدريبيا من دور ريادي وإشعاع حضاري، ومع ما يفرضه موقعه الاستراتيجي كنقطة التقاء بين العالم العربي وأوروبا والتأكيد على امتلاك القوة بكل عناصرها الاستراتيجية والسياسية والاقتصادية والثقافية من أجل تبويء المغرب المكانة اللائقة في المجموعة الدولية وتحقيق استقلالية قراره الوطني.

في إطار هذه المنطلقات والأولويات، فإن الحزب يرفع شعار:

”من أجل نهضة شاملة: أصالة - عدالة - تنمية“

إن نؤكدنا على مصطلح النهضة الشاملة ولید اقتناعنا بأن الإشكالية الأساسية التي نواجهها هي إشكالية حضارية تتجاوز حدود الحسابات السياسية ورسم برامج التنمية الاقتصادية والاجتماعية، وأن قصور العديد من خطط التنمية عن صياغة مجتمع جديد قوي ومتقدم مرده إلى عدم استناد تلك الخطط إلى أسس مذهبية حضارية تستجمع شروط النهضة الشاملة على الصعيد الفكري والإنساني.

إننا على تمام الاقتناع بأن مشروع النهضة في بلدنا الذي بدأ يتبلور على يد علمائه في أعقاب عصور الانحطاط وإبان مرحلة مقاومة المستعمر على يد الحركة السلفية والوطنية ثم إجهاضه بحيث لم يتمكن من بناء كيان وطني يحقق ذاته ويحفظ مصالحه ويتميز بقيمه ويشع في العالم الحاضر.

إننا نؤمن بأن إنجاز مشروع النهضة هو مهمة كل الأمة بكافة قواها الاجتماعية وتياراتها الفكرية والسياسية على قاعدة احترام هويتنا الثقافية والحضارية وعبر قراءة جادة للتراث وتوفير القاعدة الاجتماعية والإطار السياسي.

إننا، باختصار، نحرص على إبراز العمق الحضاري للمفعل السياسي بالتواصل مع تيارات النهضة والإصلاح في أمتنا وباتماد الحوار داخل منظومتنا الثقافية والوطنية وبالتفاعل البناء مع الحضارات الأخرى.

ونعني بالأصالة أن تكون جميع مشاريعنا في الإصلاح مصطبغة بمرجعيتنا الإسلامية ومنسجمة مع قيمنا الثقافية والحضارية مع استيعاب واحترام جميع الخصوصيات الثقافية واللغوية والعرقية داخل فضاء الأخوة الإسلامية.

أما العدالة فنقصد بها العدالة الشاملة بين الأفراد والجماعات والمؤسسات والهيئات والمناطق والجهات وننوخى من خلالها بناء مجتمع تتكافأ الفرص فيه أمام جميع المواطنين في الاستفادة من خبرات البلاد وثرواتها وخدمات الدولة وتوزع فيه الثروات توزيعاً عادلاً وتحفظ فيه حقوق الفرد والمجتمع على حد سواء وبشكل متوازن أما التنمية التي نتطلع إليها، فتتعدى المفهوم المادي التقليدي إلى مفهوم أبعد مدى وأعمق دلالة، ذلك أن الإنسان هو أساس كل إصلاح منشود، ومن ثمة وجبت تنميته في كافة أبعاده الروحية والفكرية والسلوكية حتى يكون منطلقاً لتحقيق التنمية الشاملة في كافة المجالات الاقتصادية والثقافية والاجتماعية. وبذلك تكون التنمية التي نريدها ذات محتوى إنساني بالمدلول العملي الواقعي الذي ينصرف إلى الإصلاح الذاتي للإنسان حتى يصير طاقة خلاقة تبني المجتمع وتدافع عن مصالحه وتحرس قيمه، وتذود عن مقوماته وتعمل من أجل الأمن والاستقرار، وتضمن الرخاء والنماء والازدهار.

ارتكازا على ما سبق من تشخيص لمظاهر الأزمة في واقعنا. واعتمادا على المنطلقات والأولويات المذكورة سيعمل الحزب بحول الله على تحقيق برنامجه الإصلاحية في مختلف المجالات" (عن جريدة العصر، العدد 1، 24 أكتوبر 1997).

تقييم فعاليات التوحيد والإصلاح لنتائج الانتخابات : عن تقييم نتائج هذه الانتخابات من طرف إسلامي الإصلاح والتوحيد، كان أول تعليق من طرف مدير جريدة الراية، والنائب الثاني للنائب العام وعضو الأمانة العامة للحزب، وأحد قياديي التوحيد والإصلاح السيد عبد الإله بن كيران الذي صرح في حوار أجرته معه جريدة الشرق الأوسط (السبت 12 دجنبر 1997)، ونشرته مجددا جريدة الراية في عددها 280، السنة الثامنة 25 دجنبر 1997، كرد عن سؤال "هل أنتم راضون عن النتيجة التي حصلتم عليها في الانتخابات الأخيرة؟ قال ما يلي: "نحن مرتاحون أكثر من كوننا راضين، ونعتبر أن النتائج التي حصلنا عليها إيجابية، باستثناء استئصال المال في هذه الانتخابات، وهو الأمر الذي نعتبره عيبا يخص الأحزاب السياسية التي عجزت عن تأطير المواطن وتثقيفه سياسيا حتى يرفض بيع صوته، فإن الانتخابات لم تكن كارثة بالمقارنة مع السابق، فمثلا رشحنا 140 مرشحا، ولم نلق سوى ثلاثة طعون بسبب التزوير البين والمباشر، وربما ضاعت منا مقاعد أخرى بفارق أصوات ضئيلة جدا".

أما السيد المقرئ أبوزيد، أحد الفائزين التسعة وعضو مجلس شورى الإصلاح والتوحيد، الذي سبق أن تقدم للانتخابات التشريعية لسنة 1993، مع حزب الشورى والاستقلال، فإنه رغم فوزه، فهو لم يجد حرجا في الحكم على هذه الانتخابات بكونها لم تأت بأي جديد، وكانت بمثابة انتكاسة في تاريخ المشهد السياسي المغربي، إذ أن هذه الانتخابات في نظره لم تعمل سوى على تثبيت "نظام

الكوطا الذي هو خريطة مرسومة في وزارة الداخلية، من أجل الوصول إلى النتيجة التي عبرت عنها الكتلة بأنها بلقنة البرلمان المغربي، بما لا يسمح لأحد أن يكون منتصرا ولا منهزما لتبقى خيوط تشكيل الحكومة المفترضة من هذا البرلمان المشوه بيد الإدارة بيد الحزن". ويضيف "نحن نعيش في المغرب نظام الحكم المطلق، وفي إطار هذا الحكم المطلق، الديمقراطية وأنا أسمىها الديمقراطية مجموعة من الخيل الشكلية الخادعة التي يغيب فيها العنصر الرئيسي الذي هو الصدق وحسن النية". (عن حوار أجرته معه النبا، العدد الثالث، دجنبر، 1997). وإذا تركنا هذا الموقف المتشائم والمتشكك في جدوى الديمقراطية المغربية، رغم أن صاحبه من المستفيدين منه، وقرأنا البيان الصادر عن الأمانة العامة للحزب سنواجه موقفا آخر أكثر اعتدالا، حيث تضمن تقييما للانتخابات التشريعية سجل فيه اعترافه بالتحسن الذي عرفه حقل الحريات بالمغرب نظرا للاعتراف "ببعض الهيئات التي كانت محرومة من حق الوجود القانوني والمشاركة في الحياة السياسية -ويقصد هنا الإسلاميين- بما يعد خطوة إضافية في دعم حرية التعبير والتجمع والتنظيم، وبالعدول النسبي عن التجاهل والإقصاء في حق التيار الإسلامي بما يعد كسبا للبلاد وخطوة في تثبيت دعائم الثقة والاستقرار، ويدعو إلى دعم هذا التوجه حتى يشمل كل مكونات الصوحة الإسلامية ويضمن انخراطها الإيجابي في الحياة السياسية". وبعد هذه المقدمة الإيجابية يسجل البيان مجموعة من الخروقات التي عرفت الانتخابات والتي مسست مرشحي الحزب كالاستخدام الواسع للأموال والتدخل الإداري لصالح مرشحين آخرين، والإقصاء من اللجنة الوطنية لتتبع الانتخابات.. إلخ" لينتهي إلى القول بأن "النتائج التي أفرزتها التجربة الانتخابية الأخيرة لم تكن في مستوى الآمال والطموحات التي علقت

عليها...“، هل يعني هذا الموقف عدم رضى إسلامي حزب الحركة ش.د.د عن حصتهم وعدم حصولهم عن فريق برلماني؟ أم أن النتائج المحصل عليها لم تستجب لطموحات الحزب؟ المهم أن النتائج بصفة عامة لم تعط للحزب إمكانية تأسيس فريق برلماني، والسبب في ذلك حسب تقييّمات البيان يرجع إلى عمليات الإفساد والتزوير، أما من المسؤول عن ذلك فالبيان يقول بأن المسؤولية عامة ومشتركة، فهناك أولا الحكومة، وثانيا الأحزاب السياسية، وثالثا الناخبين، الذين قبلوا أن يبيعوا صوتهم وضميرهم مقابل دراهم معدودة وتخلوا عن كرامتهم“ (جريدة الصحو، العدد 64/63، 14/18 فبراير، 98).

ولم تكتف الحركة بالتصريحات الصحفية والبيانات للتعبير عن إدانتها لما شاب الانتخابات من خروقات وفساد وأوتزوير، وحرمانها من بعض المقاعد، بل لجأت إلى القضاء وإلى المجلس الدستوري ليبت في قضية الدائرتين التي يقول الحزب أنها زورت لصالح حزب آخر، في الدار البيضاء

أما عن ردود فعل ومواقف التيارات الإسلامية الأخرى من هذه الانتخابات ومن المشاركة السياسية بصفة عامة، هذا ما سننتعرف عليه مع تباري العدل والإحسان، والبديل الحضاري.

2- جماعة العدل والإحسان: الحصار وخيار المقاطعة

عرفت جماعة العدل والإحسان استمرار الإقامة الجبرية لرئيسها ومرشدها ذ.عبد السلام ياسين في مقر سكناه بسلا. وكانت هذه الإقامة قد فرضت عليه منذ 30 دجنبر 1989 وتردد رفعها عنه رسميا في 13 دجنبر 1995 حيث خرج من بيته في 15 دجنبر 1995 ليصلي صلاة الجمعة بمسجد بتسعيد بسلا وتكلم بعد الصلاة في خطبة ضمنها مواقفه وانتقاداته وكانت لها

نتائج سلبية على وضعيته ووضعية جماعته. حيث تم بعدها تبليغه بعدم رفع الحصار عنه. وهكذا تحول الحصار إلى ذكرى (محزنة) أوطقس تخيه الجماعة كل سنة. حيث عرفت 1996 كسابقاتها إحياء الذكرى السابعة لهذا الحدث الرمزي الذي أصبح طاغيا على أدبيات الجماعة وأثر بالتالي على سلوكها وأدائها السياسي. وفي هذا السياق، أصدرت كتيا من إعداد فتح الله أرسلان (عضو مكتب الإرشاد) عن مطبوعات الأفق بالدار البيضاء بعنوان: عبد السلام ياسين، حصار رجل أم حصار دعوة؟ سنة 1996 مع صورة للمرشد. الأولى على صدر الكتاب يطل منها مبتسما من خلف قضبان نافذة سكنه. والثانية على ظهر الكتاب يظهر فيها جالسا منكبا على الكتابة. وتضمن الكتاب، إضافة إلى تحديده لمعنى الحصار وأشكاله وماذا ربح الجماعة منه، وثائق مفيدة لمن يريد التأريخ لمسار جماعة العدل والإحسان. وهذا التأريخ أغلبه يدور حول اعتقالات الزعيم ومحنه وما تعرض له أعضاء مكتب إرشاد الجماعة وأتباعها بدورهم من اعتقالات ومحاكمات. من شتنبر 1974 إلى نونبر 1996. إضافة إلى بيان توضيحي لمجلس الإرشاد هومثابة تعريف بالجماعة من حيث نشأتها وأهدافها ومطالبها. موقع بأسماء كل من محمد بشيري، محمد العلوي السليماني، محمد العبادي، عبد الواحد المتوكل، فتح الله أرسلان. كما ورد في الكتاب أيضا نص الرسالة التي بعث بها عبد السلام ياسين إلى السجناء السياسيين الإسلاميين. وبيان تنديد من الجماعة بمناسبة مرور خمس سنوات على حصار عبد السلام ياسين. ووقع البيان بالعبارة التالية: "جماعة العدل والإحسان المحاصر مرشدها والمضطهد أعضاؤها".

وهذا ما يفيد بأن الجماعة حصرت نفسها في إطار تجربة الحصار وأنصبغت رؤيتها بها وحددت علاقتها بالمجتمع السياسي وبالدولة. وتجربة الحصار هذه ليست إلا نتيجة للعلاقة المتوترة

والصراعية للجماعة ومرشدها مع الدولة التي تمنعها في أدبياتها "بدولة الجبر والتعليقات"، وهي عندهم نقيض دولة الحق والقانون. فجماعة العدل والإحسان على خلاف تيار التوحيد والإصلاح (الإصلاح والتجديد سابقا)، اختارت منطق "المقاطعة والمواقعة" على منطق "المشاركة والمصانعة" كما جاء في كتاب فتح الله أرسلان عن حصار عبد السلام ياسين السابق ذكره.

وتفسر الجماعة اختيارها وعلاقتها الصدامية والمنورة بالدولة إلى كون الدولة المغربية في نظرها "تخرج من وجود قوة إسلامية منظمة قانونيا، لأنها ستنازعها في شرعيتها الدينية". ولهذا سلكت الدولة، بحسب ما ورد في الكتاب، أسلوب الحصار. والحصار كما تفهمه الجماعة ليس فقط "الحصار على مرشد جماعة العدل والإحسان ولكن ذلك الحصار الشامل على الجماعة من الجانب السياسي والإعلامي والإقتصادي والإجتماعي"⁽³⁾.

وهذا الحصار في نظر الجماعة لا تقوم به الدولة فقط بل أن الأحزاب السياسية بدورها طرف فيه. حيث نجد مثلا في الكتاب السابق الذكر، حديثا عما سمي بـ "الحصار الحزبي". والمعني هنا هم أحزاب المعارضة أو الكتلة خاصة حزب الإستقلال والإتحاد الإشتراكي الذين ينظران في إعتقاد أرسلان إلى الحركة الإسلامية "نظرة شذراء لكونها القوة السياسية المستقبلية التي ستسحب البساط رويدا رويدا من تحت أقدامهم، بعد أن مل الشعب أكاذيبهم". وترى الجماعة أن هذه الأحزاب السياسية "صارت ومنذ مدة طويلة أداة طيعة في يد النظام يلعب بهذا الحزب دور المعارضة وبذاك دور الأغلبية". أما الحركة الإسلامية "الجادة" ويقصدون بها العدل والإحسان فتبقى عندهم هي التي تمثل "المعارضة في أصدق صورها، حتى إشعار آخر؛ القومة الإسلامية إن شاء الله"⁽⁴⁾. والقومة مفهوم أساسي في كتابات مرشدهم عبد السلام ياسين.

خاصة كتابه المنهاج النبوي (الذي يمكن اعتباره أشبه بكتاب بعالم في الطريق للسيد قطب لكن بصيغة مغربية) . حيث ترد فيه القومة كمرادف للثورة . ولكنه يرفض استعمال هذا المصطلح العلماني المنحدر من الغرب في نظره . والقومة كما فكر فيها عبد السلام ياسين فعل جماعي يراد به تقويض مجتمع الفتنه كما يسميه والقومة تحتاج إلى من يقوم بها ويسميه "القائمون" وهم عنده أيضا "الطليعة المجاهدة" أو "المؤمنة" أو "جند الله" .

ولم تستثن الجماعة، كطرف في هذا الحصار، السلفيين الذين حملتهم بدورهم نصيبهم من المسؤولية فيما سمي بمخطط "حصار الدعوة الإسلامية والتشهير بها". حيث ورد في الكتاب السابق الذكر لفتح الله أرسلان أن هؤلاء السلفيين بشهرون بالجماعة "مستغلين تاريخا مضى للاستاذ عبد السلام ياسين في صفوف الطريقة البودشيشية". ويعتبر أرسلان أن وراء هذه الحملة أيدي "النظام الخفية" و"رائحة النفط السعودي ودولاراته". دون أن يغفل مطالبتهم بالدخول في صفوف حركته كما "فعل أمثالهم في الجزائر! وعموما فإن الجماعة تعتقد أن الجميع يقف ضدها ويتآمر عليها ويهدد وجودها سواء من طرف الدولة أو الأحزاب أو الجامعة. وأن هناك لعبة يتم حبك خيوطها بمشاركة عدة أطراف تدخل فيها حتى القوى الأجنبيّة (الشارلزيه)! والهدف من هذه الخطة "التنكيل بجماعة العدل والإحسان وخيرة شبابها"⁽⁶⁾

والسؤال الذي يمكن طرحه، ألم يؤدي مثل هذا الإحساس بالخطر والتهديد والشعور بالتآمر والإضطهاد إلى سلوك سياسي انفعالي يقوم على رد الفعل ؟ بما ولد بالتالي لدى أعضاء الجماعة مواقف عنيفة وإحساس بانعدام الثقة والميل إلى التشدد وعدم التسامح . وبالتالي ألا يمكن القول أن هذه المشاعر المشار إليها قد تعوق تحول هذه الجماعة إلى ثقافة سياسية تقوم على التوافق

والعمل المشترك وتحقيق درجة من الوعي تسمح لأعضائها وأتباعها باكتساب قيم الحوار والديمقراطية للتواصل مع مكونات المجتمع السياسي والمدني؟ وهل يمكن اعتبار معاناة الحصار وعقدة الإضطهاد لدى الجماعة من أسباب رفضها للإندماج؟ أم أن الثقافة السياسية للجماعة هي المسؤولة عن ذلك؟ أم طبيعتها التنظيمية الهرمية التي تتركز حول الشخصية الريادية الكارزمية لزعيمها ومرشدها عبد السلام ياسين الذي أصبح يحتل وضعاً مركزياً وتقترب شخصيته بقداسة ورمزية مفرطة؟ إن ما يمكن ملاحظته هو أن وضعه الحصار كان لها تأثير على سلوك الجماعة وأدائها السياسي في السنوات الأخيرة منذ 1989. كما أن البنية التنظيمية للجماعة التي تركز الشخصية الريادية لمرشدها وتتشكل أساساً حوله، لها بدورها انعكاساتها على مواقف الجماعة وأدائها، خاصة وأن زعيمها أو مرشدها هو داعية أكثر منه رجل سياسة (le politique). مما غيب الآلية البراكتية التي تعتبر شرطاً في الممارسة السياسية. وتعمل بالتالي على تكبيف المواقف وإعطائها نوعاً من المرونة. كما لا ينبغي إغفال الدور التعبوي المفرط للإيديولوجيا في أدبيات هذه الجماعة، وهذا ما يفرض الإنتباه إلى هذه الإديتات لفحص مضامينها ونمط الثقافة السياسية التي تحملها، ومدى قبولها بقيم الديمقراطية والتعددية. وفي هذا الصدد نستحضر ونفكر في إنتاج مرشد الجماعة وما كتبه في سنوات المحنة والحصار وسنقتصر على ما صدر منها خلال سنة 1996، وبالأخص كتابيه: تدوير المؤنات في جزأين. وهو عن المسألة النسائية من منظوره الإسلامي والشورى والديموقراطية وهو عن المسألة السياسية ورؤيته للديموقراطية مقارنة بالشورى، والكتابين معا صدرتا سنة 1996 ضمن مطبوعات الأفق بالدار البيضاء. فما هي إذا مضامين الكتابين؟ وما هي حملتهما الإيديولوجية ونمط ثقافتهما السياسية؟

قراءة في كتابي مرشد الجماعة : تنوير المؤمنات والشورى والديموقراطية

أ- كتاب "تنوير المؤمنات" والموقف من قضايا المرأة .

عرفت قضايا المرأة وحقوقها في السنوات الأخيرة اهتماما خاصا على المستوى الوطني والدولي خصوصا بعد انعقاد مؤتمر بيكين العالمي حول المرأة سنة 1995 وماصدر عنه من مقررات ولدت سجالاتا حادا بين أنصار الكونية والحداثة وحقوق المرأة من جهة والحركات الإسلامية والنزعات الأصولية الدينية من جهة ثانية. وقد أظهرت الحركة الإسلامية عموما في تعاملها مع قضايا المرأة وحقوقها موقفا يرفض مفاهيم الحداثة وحقوق الإنسان من منطلق أن هذه المفاهيم ما هي إلا تغريب وغزو من ثقافة الغرب للثقافة الإسلامية وقيمها وإشاعة الانحلال والإباحية في المجتمعات الإسلامية. وهذه الأطروحة ذاتها هي التي جدها في كتاب تنوير المؤمنات وهي أطروحة مشتركة لدى أغلب تيارات الحركة الإسلامية في المشرق كما في المغرب. حيث يتم النظر في الغالب الأعم إلى مطالب النساء في الديمقراطية والمساواة أنها دسائس غربية علمانية وإحادية وصليبية، وبالرجوع إلى فصول كتاب تنوير المؤمنات نجد أن الأطروحة المركزية التي يدافع عنها الشيخ ياسين هي أن حركة تحرر المرأة ما هي في حقيقتها إلا تغريب وكفر وغزو ثقافي ودعوة للإباحية والانحلال وأن هذه الحركة في نظره جاء بها المستعمر وكانت تجلياتها الأولى مع كتابات قاسم أمين حين أصدر كتابه تحرير المرأة سنة 1899 بعد أن تكونت في المجتمعات الإسلامية " طبقة استسلمت وانقادت وتميعت ووقفت من الوافد الغازي موقف الإندهاش ثم الإنخدال ثم الخنوع والإنكماش أو الإستباق إلى الهاوية ... سواء في ذلك النساء والرجال " (نقلنا عن الكتاب تنوير...) ويذكر الشيخ ياسين من أسماء هذه الطبقة

إضافة إلى فاسم أمين أناتورك من تركيا وأحمد خان من الهند ورفاعة الطهطاوي من مصر الذي شكل في نظره " الداعية الأول والنافذة الأولى للمصريين على بلاد الكفار" أما سعد زغلول فقد اعتبره هوناقل " فكرة السفور وحرير المرأة من المجال النظري إلى التطبيق مع هدى شعراوي التي قال بأنها هي التي حملت لواء تحرير المرأة وتناولته بعدها " أيد عابثة ثم أيد فاجرة كافرة من مثل ما نشاهده في بلاد المسلمين من صحفيات وأستاذات وقنانات وطبيبات ومحاميات تمردن على إسلام أمهاتهن وتمردن على المجتمع الرجولي...⁽⁷⁾

ويتضمن الكتاب عموما عنفا لغويا تجاه المرأة ومناصري حقوقها كقوله مثلا " يدور نضال المدافعين عن حقوق المرأة من جانب التغرب والإباحية حول مطلب محوري هو المساواة بين الرجل والمرأة ومن ثم شطب كل الأحكام الخاصة التي أفردت بها الشريعة المسلمات بدءا بإنكار أن للرجال على النساء درجة " ولا يرى الشيخ حرجا في القول بأن المرأة هي مواطنة من الدرجة الثانية في الدنيا والآخرة. اعتمادا على تفسيره لمعنى الدرجة الواردة في الآية " وللرجال عليهن درجة " كما أصدر حكمه على أن كل ما يروج حول تحرير المرأة وحقوقها وتنظيماتها بضاعة إباحية صدرتها في نظره نساء الغرب إلى نسائنا ، يقول : " وخالو نسوة الغرب أن يصدرن إلى نسائنا بضاعة الإنحلال والإباحية مغلفة في ستار المساواة في الأجور والإنعتاق من وصاية الذكور ومنع تعدد الزوجات... وإنصاف المرأة في قسمة الميراث، وتروج بيننا البضاعة الإباحية المغلفة بأستار حقوق المرأة مناضلات وكيالات يعملن في مدارس الغرب يتحدثن لغته ويحملن دبلومات عليا متشعبات بروح العداء للدين⁽⁸⁾ .

ودون الإطالة في تقديم المزيد من مثل هذه الاستشهادات التي يحفل بها الكتاب فإن التساؤل الذي يمكن طرحه هو: هل يمكن لمثل هذا الموقف أن يشيع بين الأتباع قيم ثقافة ديمقراطية تسامحية أم بالعكس قد يؤدي إلى توجيه عاطفي تقبيمي عنيف اتجاه المرأة وحقوقها ومناصريها واتجاه الإنفتاح على المجتمع المدني بصفة عامة؟

ب- كتاب "الشورى والديمقراطية" : أي موقف من الديمقراطية ؟

عرف موضوع الشورى والديموقراطية نقاشا واسعا بين مختلف تيارات الحركة الإسلامية في المشرق والمغرب (أصدرت مثلا مجلة الفرقان عدد 77 سنة 1996 التي يديرها د. سعد الدين العثماني أحد ممثلي تيار التوحيد والإصلاح ملفا خاصا حول الشورى والديموقراطية). لأنه موضوع سياسي راهن يطرح علاقة السلطة بالأمة والحاكمين بالمحكومين وكذا طبيعة السلطة في الإسلام. وهل هي شورية أم ديموقراطية تعاقدية أم وراثية ؟ وهل الشورى مرادفة للديموقراطية في مفهومها الحديث؟

وجهات نظر الإسلاميين في الموضوع مختلفة. إذ نجد منهم من يقبل بالديموقراطية كآليات إجرائية ويرفضها كمفهوم ومصطلح بحكم مرجعيته الغربية ويعتمد كمترادف لها، مفهوم الشورى. ومنهم، من منطلق التوليف والتوفيق، من قال بالشورى والديموقراطية معا ونحت لذلك مصطلحا جديدا "الشوراقراطية" ومنهم من قبل بالديموقراطية شريطة تأصيلها وتجديدها في الثقافة الإسلامية خوفا من استنساخ النموذج الغربي خوفا على الخصوصية والهوية إلخ. (أنظر المحور الرابع : سؤال الديمقراطية في الخطاب الإسلامي المعاصر).

عموما هناك آراء واجتهادات متعددة بما يصعب معه القول بوجود موقف موحد لدى مثقفي ونخب الإسلام السياسي عامة. لكن مع ذلك جدهم يشتركون في نقدهم للديموقراطية الحديثة في جانبها القيمي والأخلاقي (Ethique). وجأهلها للبعد الديني والروحي. وقد بدأ يحصل لدى أغلبيتهم ميل إلى الديمقراطية البرلمانية التعددية وآلياتها. لأن رفض الديمقراطية، على علانها، كما يقول أحدهم (الغنوشي وهو أحد رموز وقبائدي التيار الإسلامي بتونس) قد يؤدي إلى الأثماء في الجهول. وكما يقول الريسوني رئيس التوحيد والإصلاح في حوار له مع مجلة الفرقان الإسلامية عدد 77، 1996: "لا أرى أي مانع بل أرى من الصواب والسداد أن نستفيد بعقلانية واستقلالية من النظم الديمقراطية ومن تجاربها الغنية (...) وأن نبلور ممارسات ديموقراطية متدبنة ومتخلقة..." ويقول أيضا "أن الديمقراطية هي عبارة عن مبادئ وقواعد تنظيمية قابلة لأي مضمون وصالحة لكل جنس وبينة ... مع استحضر قابليتها للتكيف من حيث التفعيل والممارسة"⁽⁹⁾.

لكن ماذا عن الشيخ الأستاذ مرشد جماعة العدل والإحسان وما رأيه في الديمقراطية مقارنة مع الشورى؟ وماذا يقبل منها وماذا يرفض؟ وما حكمه على قيمها ومنظومتها الثقافية الغربية؟

الإجابة عن هذه التساؤلات يقدمها لنا في كتابه الشورى والديموقراطية الذي صدرت طبعته الأولى سنة 1996م. والكتاب يشتمل على خمسة فصول: الفصل الأول بعنوان سياق الشورى. ويتضمن إضافة إلى المقدمة، عناوين فرعية مثل: الشورى سياق - ديموقراطية ملصقة - إقامة الصلاة من إقامة الشورى - مأخذنا الجوهري على الديمقراطية - أعمال ومشاركة في البناء - لا ينظر المنغمسون إلى ما بعد غد ! - الأمر بالمعروف - الزكاة والإنفاق بما رزقنا الله - الإنتصار على البغي... إلخ

أما الفصل الثاني فيحمل عنوان: "المساق الديمقراطي ويتضمن نظرتان إلى الديمقراطية - الدولة القومية مقر الديمقراطية - العقد الإجتماعي - المجتمع المدني...الخ- الفصل الثالث: النداء والاستجابة - الفصل الرابع: الأرصدة التاريخية - الفصل الخامس: للإنسان مساق....

وحتى نأخذ نظرة عامة عن محتويات الكتاب نقبس منه الفقرات التالية على أساس استخراج خلاصات عامة مع إبراز أطروحته المركزية وماأخذه على الديمقراطية. لنخلص إلى التساؤل عن نمط الثقافة والقيم السياسية التي يتضمنها. وهل يمكن أن تساعد على تحقيق ثقافة الاندماج والتراضي وتؤسس بالتالي سلوكا سياسيا يقوم على الثقة واحترام الاختلاف؟ وذلك لأن كتابات المرشد توجه السلوك والمواقف السياسية للجماعة وتحدد ايدولوجيتها. وهل نعثر في الكتاب على التزام ما بالديمقراطية؟ أم على العكس. له منها موقف سلبي؟

في مقدمة الكتاب يتحدث ع.ياسين عن الهدف من تأليفه والذي لا ينحصر فقط عنده في توضيح و شرح مذهبه ومبادئه وتحديد مصطلحاته ومفاهيمه ودلالاته، وإنما للتحاو. أوكما يقول "لنسمع الناس ونحاو الناس. من شاء من الناس"⁽¹⁰⁾. والناس المراد محاورتهم عنده هم أولئك الذين يقولون بعدم إقحام الدين في السياسة. فالكتاب إذا، ومعه صاحبه له هدف جدالي تناظري. لحاورة من أسماهم سابقا بالفضلاء الديمقراطيين من يعتقد أنهم يرفضون إقحام الدين في السياسة. ولهذا يمكن اعتبارالكتاب من حيث هدفه تنمة أوجزة ثاني لكتابه السابق "حوار مع الفضلاء الديمقراطيين". ولذا يدعوالشيخ محاوريه بقوله: "تعالوا نطرح في صفحات هذا الكتاب أسئلة الصدق على الشورى والديمقراطية ونتأمل ونحتكم إلى العقل المنصف. تعالوا ننصف الديمقراطية:

لا نغمضها حقها ولا نستهيئ بمزاياها. تعالوا ننظر في حقيقة الشورى المطلوبة المرغوبة أيضا الممتنعة أيضا في بلادنا. أيهما (الديمقراطية أم الشورى) أشبه أن يتبناها المسلمون والمسلمات في هذا البلد، وأيهما أجدر أن يتعبأ لها وبها المسلمون والمسلمات⁴.(11)

وهكذا انطلق في حوار من الفصل بين كل من الديمقراطية والشورى. مع إبراز أوجه الاختلاف بينهما. مستعملا في ذلك تعبيري السياق بالنسبة للشورى والمساق بالنسبة للديمقراطية. بما يحمله التعبير الأول عنده من ايجابية. والتعبير الثاني من سلبية لأنه على حد تعبيره من صفات "الأشقياء أهل النار".

وخلص إلى أن للديمقراطية "مساقها" وبينتها التي ظهرت فيها، وهي الحضارة الأروبية بما هي حضارة وثقافة عقلانية تحمل فلسفة لايكية لادينية "دنيا بلا آخرة" على حد قوله. وهي مرادفة للحدائث والتقدم. مرجعها العقل "العاشي" (والعقل عنده طاغوت). وأنها نظام بشري يتجاهل الدين، بل هي عنده "كلمة من كلمات نظام عالمي استكباري، وحقوق الإنسان شعار من شعاراته"⁽¹²⁾. وهي إضافة إلى كونها غريبة دنيوية دهرية لايكية، فهي مرتبطة بالفلسفة الداروينية "الدوابية" الإستهلاكية الإباحية.

أما عن اقتباسها فهو يرفض ذلك من منطلق عدم القبول "باستعمال أدوات غيرنا". لأن ذلك نوع من محاكاة للغرب ومصطلحاته. ولذا فهو يدعو، في إطار مشروعه، لبناء الذات المسلمة، إلى عدم اقتباس وأخذ مصطلحاتنا من الآخر وثقافته بما فيها مصطلح الديمقراطية. ويلج على الإقتصار على مصطلح الشورى، التي لا تعني عنده الديمقراطية. وإذا كانت هذه هي مأخذه على الديمقراطية. فماذا يقبل منها إذن؟

ما يقبله من الديمقراطية، هو على العموم كل ما يتعلق بالآليات الإجرائية: الرقابة - فصل السلط - العدل الإجتماعي - تقييد سلطة الحاكم حتى لا تكون استبدادية فردية تخكمية باغية والخصم الأساسي عنده في هذه المرحلة هو الطغيان والاستبداد أوكما يسميه "الطاغوت" الذي لا يعتمد على شرع الله .."

أما عن حقوق الإنسان المتعارف عليها عالميا، فيقول أنها "ولدت على فراش واحد مع شقيقتها الديمقراطية اللابكية. وهي عنده ليست سوى "استلاب لشخصيتنا من ديننا ومن حريتنا وعقيدتنا"⁽¹³⁾.

انطلاقا من هذه المقتطفات المأخوذة من الكتاب، نستنتج أن الشيخ المرشد ع. ياسين له منظور شمولي للإسلام كدين ودولة، ويرفض أي عزل لأحدهما عن الآخر. حيث لا يقبل إبعاد الدين عن السياسة. كما أن الإسلام عنده، كمنظومة من المفاهيم والمصطلحات والقيم الثقافية والأخلاقية مستغن بذاته ولا حاجة لديه للأخذ من الحداثة الأوروبية، لأنها في نظره ترفض الوحي والله والغيب والرسول والآخرة. ولذا فهو يصرح بانفصاله عنها انفصالا كليا⁽¹⁴⁾.

أما في الفصل الأخير من الكتاب، فيتجه الشيخ ياسين إلى محاوريه، من سماهم "بأنصار الديمقراطية ومستوردي مفاهيم المجتمع المدني والتعددية". أو من سماهم سابقا بالفضلاء الديمقراطيين، عارضا عليهم "ميثاقا إسلاميا" يساهم فيه الشعب والكتل السياسية وضعا ونقاشا ونقدا. فهل تعكس هذه الدعوة للحوار التي ضمنها الشيخ كتابه استعداد الجماعة إلى التحول نحو ثقافة سياسية منفتحة على الآخر؟ لكن، أين يمكن أن نضع ما عرفته الجامعة المغربية يوم 13 مارس 1996 حين أقدم فصيل طلبة العدل والإحسان بكلية الحقوق بجامعة الحسن الثاني

بالبيضاء على منع نشاط للإخاديين في إطار الجامعة الربيعية كان موضوعها: التعليم العالي ومشاكل الجامعة المغربية. ولم يخل هذا المنع من استخدام للعنف ورفض للرأي الآخر. ولم يكن هذا السلوك منعزلاً ومنفرداً حيث سجل بجامعة الدار البيضاء منع هذا الفصيل لأحد الأساتذة المغاربة من إلقاء عرضه في نشاط ثقافي. مجرد أنه ليس مسلماً ولأنه ينتمي إلى حزب يساري (حزب التقدم والإشتراكية). إضافة إلى نفس أنشطة أخرى لفصائل طلابية أخرى. اعتماداً على التوسع الذي أصبح لهذا التيار في أغلب الجامعات المغربية. فهل يعني هذا السلوك اللانسامحي ضعفاً في الثقافة الديمقراطية لدى عناصر هذا التيار؟ أم أن هذا السلوك ليس سوى رد فعل على الأوضاع السياسية التي تعيشها هذه الجماعة والشعور العام بالإضطهاد والحصار الذي تعاني منه ؟

مهما يكن فإن السلوك السياسي للجماعة مقارنة مع التيار الآخر (التوحيد والإصلاح) كان أميل إلى القطيعة والرفض واختيار أسلوب المواجهة. إضافة إلى وجود تنشوش في تعاملها وعلاقتها بالديمقراطية على مستوى الخطاب، كما برز ذلك بشكل واضح في كتابات مرشدهم التي تعتبر مرجعاً أساسياً بالنسبة للأتباع. كما أن الإحساس المتزايد بالخطر والتهديد لدى الجماعة، قوى لديهم، مشاعر الاضطهاد وعدم الثقة ليس فقط اتجاه الدولة، وإنما أيضاً اتجاه أحزاب المعارضة وفعاليات حقوق الإنسان الذين طالبوا أكثر من مرة برفع الحصار عن مرشد الجماعة سواء في البرلمان أو عبر صفحات جرائدهم وتضامنوا معه في حصاره الذي اعتبروه سلباً لحريته ومسا بحقوق الإنسان وخرقاً لنص من نصوص الدستور الذي يضمن الحريات الأساسية للمواطن. هذا دون أن ننسى أن هيئة الدفاع التي تشكلت سابقاً منذ فرض الحصار على بيته في 1990 كانت تضم محامين من الأحزاب الديمقراطية

وفعاليات حقوق الإنسان وأصدروا بيانات في الموضوع (من بين هؤلاء نذكر عبد الرحمان بن عمرو ومحمد الصديقي ومحمد عبد الهادي القباب وعبد العزيز بناني ومحمد الميرني... إلخ). وقد بدأ هذا منذ 1994.

وأخيرا فهل تستطيع الجماعة وقياديتها أن تتجاوز محنتها وتفتح أكثر في اتجاه أكثر اعتدالا ومرونة؟ وهل سيحصل لديها في المستقبل تحول في اتجاه ثقافة الاندماج والمشاركة والتسوية وهل سيكون لديها استعداد أكثر إيجابية في تعاملها مع الديمقراطية وقيمها؟ علما أن التيار الإسلامي الآخر قد تم إدماجه في الحياة السياسية وخاض تجربة الانتخابات التشريعية وفاز بتسع مقاعد في البرلمان.

إن الإجابة عن هذه التساؤلات حملتها التحولات السياسية التي عرفها المشهد السياسي المغربي بعد تجربة الانتخابات التشريعية لنونبر 1997 وما أفرزته من نتائج ذلك أن تيار العدل والإحسان اختار موقف المقاطعة وعدم المشاركة في هذه التجربة من أولها، وأعطى إشارة عن هذا الموقف المقاطع عند إعلانه موقفه من تعديل الدستور الذي اعتبر على حد قول أحد قياديه، دستورا ممنوحا، "وما زال يحتفظ بكثير من الروح الحزنية القديمة" مما جعل الحديث "عن دستور معدل غير ذي معنى وجعجة بلا طحين" ورد هذا في تصريح فتح الله أرسلان عضو مجلس إرشاد جماعة العدل والإحسان لجريدة الجسر الأسبوعية في عددها 42، ماي 1997.

موقف العدل والإحسان من المشاركة السياسية والانتخابات التشريعية لسنة 1997.

أما عن موقف هذا التيار من المشاركة السياسية فإنه جاء منسجما مع الموقف من تعديل الدستور حيث جاء في حوار أجرته

جريدة النبأ مع فتح الله أرسلان، بصدد المشاركة السياسية للإسلاميين في الانتخابات، وتقييم جماعته لما جرى قبل وبعد الاقتراعات ما يلي: "لم نفاجأ بالنتائج المهزلة لأننا توقعنا ذلك قبل وقوعه بل أكدنا أن مشكلة المغرب أكبر من مشكلة الانتخابات والبرلمان.

ونؤكد مرة أخرى أن المنغلق السياسي والأزمة التي آلت إليها الأمور لا يمكن الخروج منها إلا إذا توافرت شروط أساسية لا نلمس وجودها وإرهاصاتها لدى المسؤولين⁽¹⁵⁾.

وبصدد موقفه من مشاركة الإسلاميين في الانتخابات التشريعية فقال: "موضوع المشاركة، أو عدمها هو موضوع للاجتهاد والتقدير، والإخوة في التوحيد والإصلاح رجحوا المشاركة -وهذا اجتهادهم- في تقوم مفاصد ومصالح المشاركة". رغم أننا لا ننفي معهم لعدة أسباب منها:

1 - عدم مصداقية المؤسسات

2 - عدم توفر المؤسسات على أية سلطة وهذا يؤكد ما قلناه سابقا، إن موقع الإسلاميين داخل هذه البلاد، ولا أقول فقط البرلمان وأي برلمان؟! هو التهميش والإقصاء والإبعاد والحصار. إننا أشخاص وهيئات غير مرغوب فينا لدى الجهات المسؤولة، ولقد بدأ الإخوان الإسلاميون في البرلمان يتعرضون للضغط والحصار رغم قلة عددهم كما صرحوا مؤخرا، وبالرغم من أن الإسلاميين هم مواطنون مغاربة ليس فقط ببطاقة التعريف، والتسجيل الإلزامي في اللوائح الانتخابية، وإنما بما لهم من الحقوق التي هي للآخرين ولما عليهم من واجبات التي هي على الآخرين...

فلماذا الكيل بمكيالين؟! كيف نفسح المجال للبعض ونحاصر الآخرين وندعوا الجميع للمشاركة في "المسرحية" أليس هذا تناقضا؟

لهذا لا نزكي إرادة الحاكمين بالمشاركة، والحركة الإسلامية محرومة من حق الوجود المستقل، فعلى الأقل أن نواجه تحفظ السلطة الحاكمة على الوجود الإسلامي بتحفظ سياسي على المشاركة السياسية، وتبقى علة الاختلاف حول هذا الموضوع واردة.

أما تأثير المشاركة على العلاقة بين الأطراف الإسلامية: فالعلاقة أقوى وأعمق من أن تؤثر فيها أمور هي محل الاختلاف والاجتهاد والإدراك، فالعمل الإسلامي في بلادنا كما في باقي بلدان العالم، بمقدار ما يحتاج إلى المرونة والتنوع يحتاج كذلك إلى الدقة في التصويب، والنظرة العميقة للأشياء والتحليل الاستراتيجي للقضايا، وإنها مهمة كل فصائل الحركة الإسلامية ومكوناتها في هذا البلد. المهم أن نعرف مكونات الصف الإسلامي ماذا تريد؟ وكيف نريد؟ وكما قال حسن البنا رحمه الله: "لنتعاون فيما اختلفنا فيه" (16).

وفي نفس الاتجاه، يأتي البيان الذي أصدره مجلس إرشاد الجماعة بمناسبة الذكرى الثامنة لحصار مرشدها عبد السلام ياسين، حيث تضمن هذا الأخير رأي الجماعة في المسلسل الديمقراطي بالمغرب وفي الانتخابات، وما جاء فيه أن ضعف المشاركة في هذه الانتخابات دليل على أن الشعب المغربي قابل هذا المسلسل باللامبالاة، ورفض أن يزكي "الديمقراطية الخزنية الممنوحة"، ومن وجهة نظر البيان فإن "التعلق بالسراب لن ينقذ البلاد، والأوهام مهما كان لها من جاذبية وبهجة لا تملك شيئا أمام الحقائق" وما تضمنه هذا البيان أيضا، مجموعة المطالب التي قال عنها بأنها مطالب مستعجلة في حدها الأدنى وهي: "1 - رفع الحصار الجائر عن الأستاذ عبد السلام ياسين بدون قيد أو شرط. 2 - رفع الحصار الخزني عن فكرنا وكتابتنا لتباع علنا في الأكشاك والمكتبات. 3 - إعادة ماصودر منا قهرا من وسائل إعلامنا (مجلة الجماعة، صحيفة الصبح، صحيفة الخطاب).

4 - إرجاع الموقوفين إلى عملهم وتعويض السنوات التي ضاعت منهم ظلما وعدوانا. 5 - إطلاق سراح جميع المعتقلين الإسلاميين وكافة معتقلي الرأي. 6 - كف يد البطش والإجرام عن أجسام إخواننا الطلبة والطالبات وأرواحهم وأعراضهم. 7 - إيقاف التصنت والتجسس على بيوتنا ومكالماتنا ومراسلاتنا. 8 - رفع يد الجور الإداري والبوليسي عن جوازاتنا، وحققنا في التحرك والسفر داخل المغرب وخارجه. 9 - حقنا السياسي في التجمع وحريتنا في إعلان رأينا وإرادتنا في المساهمة في إنقاذ الشعب. 10 - رفع الوصاية الرسمية عن المساجد. وهذا البيان المؤرخ بـ 24 دجنبر 1997 تم توزيعه بعد الندوة الصحفية التي عقدها مجلس إرشاد الجماعة بالرباط. بمناسبة إحياء الذكرى الثامنة لحصار مرشد الجماعة، الذي دخل سنته التاسعة في بيته بسلا منذ 1989 حيث تردد في 13 دجنبر 1995، رفع هذا الحصار. لكن أعلن لاحقا عن استمراره. إلا أنه ورغم هذا الحصار فإن المرشد يمارس سجالاته وحواراته من خلال كتاباته، إما مع من أسماهم بالفضلاء الديمقراطيين، وإما مع الأمازيغيين، الذي خصهم بكتابه، حوار مع صديق أمازيغي، سنعرض له في المحور القادم، وإما مع معارضيه داخل الجماعة من شقوا عليه عصا الطاعة كما هو الشأن خديدا مع السيد محمد البشير الذي خاض مع شيخه حرب شرائط بلغت لحد الآن ثلاث شرائط فيديو، بينما اكتفى ع.ياسين كرد عليه بشريط تضمن إضافة إلى مأخذه وانتقاداته للبشير الذي دخل على حد قول ع.ياسين في "الفرعونية الشيطانية"، واعتبره من تكبروا عن الجماعة، ولم يتردد البشير هو الآخر، بنعت مرشده بعدة نعت، وانهمه بعدة اتهامات قد لا يتسع الموضوع للخوض فيها، وما بهما في هذا الصدد هو أن هذا الشرط يتضمن إضافة إلى انتقاداته للمنشق عن الجماعة البشير، التذكير بالخطوط العامة للمشروع الدعوي والسياسي للجماعة، والمنهاج النبوي لياسين، وموقفه من المشاركة

السياسية. وميثاق الشرف بين الحكومة والمعارضة، حيث هاجم بأسلوبه المعتاد الأحزاب والسلطة، واتهم الجميع بالنفاق، مدافعا عن موقف الجماعة، الرافض للمشاركة في الانتخابات، ودخول المؤسسات التمثيلية، ولم يتردد في اتهام السلطة والأحزاب بأنها تعمل على محاصرة حركته. بعدما أقصيت سياسيا وإعلاميا. وهذه الأفكار نفسها تضمنه الكتاب الذي أعده فتح الله أرسلان تحت عنوان "عبدالسلام ياسين، حصار رجل أم حصار دعوة؟".

وعن سبب رفض حركة العدل والإحسان للمشاركة السياسية في الانتخابات وفي اللعبة السياسية عموما قال الأستاذ عبداللطيف الحامي محامي العدل والإحسان والمستشار القانوني للجماعة، كما وصف في برنامج "الاتجاه العاكس" -وهو برنامج ينشطه ذ.فصل القاسم، وتبثه قناة الجزيرة القطرية الفضائية وتلتقط في المغرب بالصحن الهوائي- كرد على عبد الإله بنكيران الذي كان يدافع عن أطروحة المشاركة في نفس البرنامج وكجواب عن السؤال لماذا ترفض حركة العدل والإحسان المشاركة؟ قال: "لديها أسباب ذاتية وموضوعية فالأولى أطرحها عليكم لتؤكدوا أنه يستحيل على جماعة العدل والإحسان الدخول في المشاركة أولا؛ زعيم الجماعة الشيخ عبد السلام ياسين محاصر وتحت الإقامة الجبرية. وهذا الحصار سيدخل سنته التاسعة في 15 دجنبر الحالي وأعضاء مجلس الإرشاد حرموا من وظائفهم ومن أجورهم ومن فريضة الحج بل حتى زوجاتهم حرم من أداء الحج، وجميع بيوت مجلس الإرشاد مراقبة رقابة صارمة، فهل هذه الوضعية يمكن أن نقول عنها بأنها وضعية مريحة ويمكننا من المشاركة؟ ثم إن العدل والإحسان ليست عندها الحرية". أما عن الأسباب الموضوعية فقال: "الأسباب الموضوعية التي منعت الجماعة من المشاركة في الانتخابات وكذلك البديل الحضاري، أولها ما يتعلق بالدستور، وهناك ما يتعلق بالقانون، أي الثغرات التي تضمنها القانون، وهي من

نوعين: الأولى، وردت في مدونة الانتخابات، حيث تضمنت فيها فصلها الثاني، ثغرة قانونية تسمح مسبقا بالتزوير" (نقلا عن جريدة الراية، عدد 279، السنة الثامنة، 18 دجنبر 1997). واضح من هذا الكلام أن الأستاذ الحامي يفسر امتناع جماعة العدل والإحسان عن المشاركة بانعدام شروط ذلك، سواء من الناحية الذاتية أو الموضوعية، ولم يكتف بذلك بل إنه أخذ جماعة الإصلاح والتوحيد على مشاركتها من منطلق ضرورة احترام هذه الجماعة لمبدأ النصر، إذ كان عليها من وجهة نظره أن تنتظر حتى يرفع الحيف عن ع.باسين. غير أن محامي الجماعة وهو يشرح أسباب امتناعها عن المشاركة لم يذكر أن هذا الامتناع يرجع أيضا إلى عدم تلبية طلبهم بإنشاء حزب خاص بهم يتكلم باسم الإسلام، لأن دستور المملكة يمنع تأسيس حزب على أساس ديني أو عرقي. وتجمع أغلب القوى السياسية في المغرب على تجنب الزج بالدين في المجال السياسي وصراعاته، دون أن يعني هذا لدى البعض حرمان الفعاليات ذات التوجه الإسلامي لممارستها للعمل السياسي داخل الأحزاب الوطنية، مع قبولها بالتعددية السياسية ونبذ العنف.

وبالرجوع إلى البيان الذي أصدرته جماعة العدل والإحسان بمناسبة ذكرى الحصار على رعيمها، نجد أن إلحاحهم انصب بالأساس على رفع الحصار على مرشد الجماعة وأعضائها ماديا وإعلاميا وإطلاق سراح معتقليهم. ولم يرد فيها ذكر شرط السماح لهم بإطار سياسي خاص بهم. فهل يعني هذا أن الجماعة وقيادتها يلمحون إلى أن الاستجابة لمطالبهم قد يكون مدخلا لمبدأ الحوار مع الدولة، وبالتالي استعدادهم مستقبلا للمهادنة والمشاركة السياسية من داخل حزب يختارونه.

وإلى جانب موقف المقاطعة التي تبنته جماعة العدل والإحسان الذي دافع عنه محامي الجماعة، نجد هناك أيضا تبارا

آخر يتبنى نفس الاختيار، وعبر عنه في جريدته الجسر ونعني بذلك التيار الإسلامي الناشئ: "البديل الحضاري".

3 - تيار "البديل الحضاري" وموقفه من المشاركة السياسية:

قبل التطرق إلى موقف البديل الحضاري من انتخابات 14 دجنبر 1997، وتجربة الإسلاميين معها، وما ترتب عنها من فوز تسعة مرشحين منهم، ودخولهم إلى البرلمان، تحت لائحة الحركة.ش.د.د، (العدالة والتنمية) سنعمل أولاً على التعريف بهذا التيار الناشئ الذي تأسس بمدينة فاس في 22 أكتوبر 1995، كجمعية تحمل اسم البديل الحضاري حددت لنفسها الأهداف التالية: 1 - المساهمة في عملية التنشئة الاجتماعية والحضارية لمجتمعنا. 2 - الاهتمام بمختلف القضايا التي تمس الشعب المغربي. 3 - مد جسور الحوار مع مختلف الفعاليات الوطنية قصد التفاهم والتعاون حول القضايا ذات الاهتمام المشترك. 4 - المساهمة في حل المشاكل التي تعترض نمو المجتمع المغربي، وتطوره وتقدمه. 5 - دعم الحوار الإنساني بين الشعوب والحضارات. وقد أصدرت هذه الجمعية ضمن منشوراتها، كتاباً يتضمن ما سمته البيان الحضاري أي خيار البديل الحضاري، وهو بيان يحاول الإجابة عن السؤال لماذا تأسس هذا التيار؟ وما هي أهدافه؟ وما هي تصوراتها في قضايا الاقتصادية والسياسية : وفي مسألة الهوية الحضارية وفي المسألة الاجتماعية وفي المسألة النسائية وفي المجال التربوي، والتعليمي والثقافي، والإعلامي، والبيئي، وفي العلاقة مع مكونات الساحة الإسلامية، ومؤسسات المجتمع المدني وفي العلاقة مع الغرب... إلخ

وما جاء في الكتيب عن هوية البديل الحضاري مايلي: "البديل الحضاري"... إطار... وتحدد... وأفق... إطار للتفكير ومعالجة قضايا الأمة

ومن ثم فهو إطار متعدد الاهتمامات، يهتم بالدعوة والهوية والسياسة والاقتصاد والتربية والأخلاق...إلى غير ذلك... مرجعيته هي الإسلام...وهوخذ أيضا لمؤسسيه وأعضائه للمساهمة في صياغة البديل وتفعيله وتنزيله على أرض الواقع... وأفق نستشرفه ونروم الوصول إليه بديلا للواقع المتخلف المنسلخ عن هويته وقيمه الحضارية... "البديل الحضاري" مشروع بديل مجتمعي لواقع انسداد أمامه الأفق وثبت فشل خياراته وسياسته المتغربة المنفصمة عن هوية الأمة وحضارتها... "البديل الحضاري" اجتهد في إطار دائرة الإسلام يسير على نهج أهل السنة والجماعة، لا يدعي تمثيل الإسلام.. بل هو مجر اجتهد...⁽¹⁷⁾.

إن ما يبدو إيجابيا لدى أصحاب هذا التيار هو تشبثهم بمبدأ الحوار، اعترافا منهم بأن الأزمة التي تعيشها الأمة لا يمكن لطرف أو جماعة أن يحلها لوحده وأنه من الضروري للفعاليات المؤمنة بالتغيير والديمقراطية أن تلتقي وتتجاوز وتضع بدا في يد بعيدا عن العنف أو الإقصاء، ودون ادعاء أي جماعة أنها تمثل الإسلام لوحدها، ومبدأ الحوار لدى هذا التيار يكتسي أهمية خاصة، ليس فقط داخل المجتمع المغربي ومكوناته السياسية والثقافية، وإنما أيضا بين الشعوب والحضارات، "حوار يؤمن بالاختلاف، حوار يرفض الإكراه، وعولمة النموذج الواحد، واعتبار الغرب مركزا والآخرين مجرد أطراف"، ففضيلة الحوار "بما تعنيه من نواضع واحترام للآخر وقابلية للاستماع له بل والتنازل حالة تبين الخطأ في الرأي" هي في مقدمته القيم التي يدعو إليها هذا التيار ويجد مرجعية لها في القرآن الكريم، حين يقول (ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن). بيد أن السؤال هو هل يستطيع هذا التيار أن يكون وفيًا لمبدأ الحوار مع كل الأطراف والأطروحات المخالفة؟ هذا السؤال يفرض نفسه لأن الكثير من التيارات والحركات، سواء في المجال السياسي أو الديني أو الثقافي غالبا ما تنغلق على

نفسها. اعتقادا منها أنها خوز الحقيقة، وأنها وحدها على صواب والآخرين على ظلال. إلا أن أصحاب البديل الحضاري كما يقرأ في بيانهم يظهرون التزامهم بالحوار الفكري، باعتباره ضرورة وم دخلا أساسيا لتحقيق حد أدنى من التعارف وتحديد مجالات الاتفاق والاختلاف من منطلق أن الاختلاف ليس حراما أو شذودا أو انحرافا عن الصواب، ينبغي أن يلعن أصحابه، أوفتى فيهم بالقتل أو التكفير أو البعد عن الدين، وهذا يعني أن المطلوب ليس رفض الاختلاف، ولكن البحث عن كيفية إدارة هذا الاختلاف. هذا الموقف في حد ذاته، رغم ما يمكن أن يعترضه من صعوبات على مستوى الممارسة، ونواقص على مستوى الواقع يعتبر مؤشرا على أن الثقافة السياسية لهذا التيار متشعبة بهيم الديمقراطية والقبول بالرأي الآخر. أما عن الموقف السياسي لهذه التيار من المسلسل الانتخابي، والتعديلات الدستورية ودخول بعض الإسلاميين إلى البرلمان، بعد مشاركتهم في الانتخابات، فيمكن قراءته في الجريدة الأسبوعية التي يصدرها مؤقنا كل شهر، وهي تتضمن عدة مقالات تعبر عن انتقادها للمشاركة، ويمكن أن نقف في هذا السياق عند الحوار الذي أجرته هذه الجريدة مع رئيس البديل الحضاري الأستاذ محمد الأمين الركالة، وهو حوار يوضح فيه موقف البديل الحضاري من الانتخابات، مشاركة الإسلاميين فيها وأسباب مقاطعة حركته لهذه الانتخابات، ونرى إنماج جزء من هذا الحوار ضروريا لإعطاء نظرة واضحة عن التوجهات السياسية لتيار البديل الحضاري وتقييمه لما يعرفه المغرب من تحولات سياسية.

الجسر : رفضتم التعديلات الدستورية الأخيرة.. وقاطعتم الاستحقاقات الانتخابية الجماعية والتشريعية.. لماذا؟

محمد الأمين ركالة : بسم الله الرحمن الرحيم والصلاة والسلام على سيد المرسلين، سيدنا محمد وعلى آله وصحبه

أجمعين. لم يكن رفضنا للتعديلات الدستورية ولا مقاطعتنا للاستحقاقات الانتخابية يقوم على منطق عدمي من المشاركة بل على أساس قراءة متأنية لأوضاعنا الراهنة- فرتة مؤطرة بالمشروع السياسي لحركة "البديل الحضاري".. ذلك أن غلبتنا للوضع السياسي الراهن واستشرافنا للمستقبل يجعلنا نقول بأن بلادنا تعيش منعطفا انتقاليا خطيرا... يؤشر على ذلك اختلال التوازنات السياسية القائمة وحالة العجز والشلل التي أصابت الفعل السياسي ببلادنا... حيث أصبحت مختلف الفعاليات السياسية تعيش أزمة هوية نتيجة غياب قضية تشكل همها وتؤطر صورتها وفعلها... إضافة إلى حالة الانهيار الشامل الذي أصبح يهدد البنيات الاقتصادية والاجتماعية والثقافية... إذ لم تعد الشعارات التي أطرت "الاستقلال السياسي" قادرة على التعبئة والتأطير.. في هذه الظروف يريد المنتفعون من الوضع الراهن ضمان استمرار مصالحهم وسيطرتهم وذلك بالبحث عن توازنات سياسية جديدة تحفظ لهم هيمنتهم على الشأن العام بالبلاد... بينما يرى البعض الآخر، ونحن منهم، أن هذا المنعطف يجب أن يفتحنا على وضع ديمقراطي حقيقي. يمكن من مصالحه وطنية تكون مدخلا لإجماع وطني سيؤهلنا للنهوض ببلادنا.. في هذا السياق جاءت مقاطعتنا وكذلك المحاولات التي قمنا بها لإقناع بعض الفعاليات السياسية بضرورة وأهمية المقاطعة.. لم تكن المقاطعة بالنسبة لنا هدفا في حد ذاته.. بل كانت وسيلة توخينا من خلالها توفير شروط التحول الديمقراطي من أجل مغرب جديد لا زلنا نحلم به.

الجنسر : كيف تقيمون حصيلة الانتخابات التشريعية؟

م. ركالة : لم تفرز الانتخابات التشريعية أية مفاجأة تذكر، ذلك أن الأحزاب الإدارية خرجت بأغلبية مطلقة أمام أحزاب الكتلة.. وهوما يؤكد ما ذهبنا إليه، في البديل الحضاري، حينما قلنا أن

أصحاب القرار السياسي يريدون ضمان سيطرتهم واستفرادهم بالأمر من خلال إعادة إنتاج البنيات القديمة في ثوب قد يبدو جديدا. لذلك لم يترددوا في تزوير الانتخابات وتزييفها.. بل حاولوا تقديم الكتلة بأنها الفائزة بهذه الانتخابات من خلال ذلك التفسير الهجين والمستتهجن للأحزاب الإدارية إلى وفاق ووسط.. من أجل ضمان مشاركة الكتلة في تشكيل الحكومة المقبلة..

الجسر : كيف تفسرون عزوف الشعب المغربي عن المشاركة في الانتخابات.. هل تعتقدون أن هذا العزوف ناتج عن الدعوة للمقاطعة التي وجهتموها أنتم وبعض الأطراف الأخرى.

م. وكالة : لا إن حجم المقاطعة هو أكبر من الإمكانات التطيرية لكل الأطراف التي دعت للمقاطعة.. نحن جزء من حالة الرفض الجماهيري العام. حاولنا أن نعطي لهذا الرفض والمقاطعة مضمونا وحتوى.. إن المقاطعة الشعبية العارمة للانتخابات التشريعية تشكل تجلعا للوعي الجماهيري يجب أن نقف عنده متعظين ومعتبرين.. إنه مؤشر ذودلالات عميقة تبين من جهة موقف الأمة من أصحاب القرار السياسي وخياراتهم وبرامجهم ومن جهة أخرى. القطيعة القائمة بين الأمة والنخب السياسية والثقافية، إذ تحولت معظم هذه النخب إلى فئات مرتزقة وارتفعت لأصحاب القرار ثقتات من فتات موائدهم.. إن الذين يريدون أن يقفوا على نسبة المقاطعة الضخمة أو يتعاطون معها بنوع من اللامبالاة، إنما يكشفون عن عمى سياسي خطير يفضح انحيازهم لخصوم الأمة وأعدائها..

الجسر : رغم كل التعهدات والالتزامات بنزاهة الانتخابات.. حدث هذا التزوير المفصوح.. إلى ماذا ترجعون ذلك؟

م. وكالة : لنقلها بصراحة ووضوح. إن أصحاب القرار السياسي لم يكونوا أبدا جادين في كلامهم عن الديمقراطية والتداول

السلمي للسلطة.. كما أن الفعاليات السياسية لم تفعل ما فيه الكفاية لتوفير شروط التحول الديمقراطي بسبب انقساماتها وصراعاتها من جانب، ولكونها كما أسلفنا تعيش أزمة هوية.. فبالرجوع إلى الماضي القريب يوم طرح التناوب الديمقراطي في مقابل التناوب التوافقي وعى أصحاب القرار السياسي أن تناوبا على مقاسهم أمر غير وارد إذا ما كانت هناك انتخابات نزيهة، ومن ثم فإن وصول كتلة قوية وذات شرعية جماهيرية- وإن كان هذا مسبعدا في ظل الشروط الذاتية والموضوعية الراهنة لأحزاب الكتلة- سيربك خياراتهم والتزاماتهم السياسية والاقتصادية والاجتماعية... ذلك أن الإدارة في بلادنا نرى نفسها ملزمة(؟) بنصفية مجموعة من الملفات... فهناك ملف التعليم الذي بنم الآن الإجهاز عليه وضرب مجانيته وتعريبه وتفويته إلى فرنسا... وهناك ملف الخصخصة الذي يستهدف بيع المؤسسات الاستراتيجية المرتبطة بالأمن الغذائي، والطاقة والمواصلات والاتصالات... للأجنبي بما يرهن مستقبل البلاد واستقلالها.. وعلى مستوى السياسة الخارجية هناك ملف التطبيع مع الكيان الصهيوني الذي يراد ترسيمه ضدا على مقاومة وممانعة شعبنا لأية علاقة مع الكيان اللقيط... إضافة إلى ملف وحدتنا الترابية.. وهو ملف حساس له مكانة خاصة في قلوبنا وقلوب شعبنا، ونرفض أي مس به.. لهذا فإن الإدارة لم تجازف بانتخابات نزيهة يكون من نتائجها عرقلة تحرير سياستها... وعمدت إلى توازنات سياسية أكثر تعقيدا؛ نظام الغرفتين والسماح لبعض الإسلاميين للمشاركة في الانتخابات التشريعية وإعطاء الشرعية القانونية لجناح معروف بعدائه للحركة الإسلامية..

الجسر : كيف تقيمون النتائج التي حصلت عليها حركة التوحيد والإصلاح، خاصة وأن هذه أول مرة يصل فيها إسلاميون إلى البرلمان؟

م.ركالة : في البداية يجب تصحيح أمر وهو أن هذه هي المرة الثانية التي يصل فيها إسلاميون إلى البرلمان حيث سبقهم إلى ذلك الأستاذ المقدم من مدينة تطوان تحت مظلة حزب الشورى والاستقلال والذي نحتفظ له في ذاكرتنا بذلك الموقف الشجاع حول الإعلام الإسلامي... وصول إخوة من حركة التوحيد والإصلاح إلى البرلمان يؤشر إلى توسيع طفيف للهوامش المتاحة للحركة الإسلامية المغربية وذلك بالإنفصال من الهامش الثقافي إلى الهامش السياسي المقيد. نحن نعلم جميعا التذبذب الذي عاشه الإخوة في حركة التوحيد والإصلاح في التعاطي مع الإستحقاقات الأخيرة .. فالتعديلات الدستورية خلقت حالة من الارتباك بينهم أدت إلى مواجهة إعلامية بين الأستاذ مصطفى الرميد والأستاذ عبد الإله بن كيرانوفي الإنتخابات الجماعية قاطع عبد الكريم الخطيب المسؤول عن مظلتهم السياسية هذه الإنتخابات ... وتقررت مشاركتهم في الإنتخابات التشريعية خاصة بعد اللقاء الذي عقده مع وزير الدولة في الداخلية، وقد أثرت المرحلة التوحيدية الإنتقالية، التي يعيشونها، على رؤيتهم السياسية حيث إن الحركة تفتقد لحد الآن إلى مشروع سياسي واضح المعالم... لهذا فإننا نتخوف من انعكاسات سلبية قد تنتج عن وصول هؤلاء الإخوة إلى البرلمان والتي يمكن أن نحصرها فيما يلي: - تعميق الفارقة بين مكونات الحركات الإسلامية وخلق حالة من التحارب بين اتجاهين إسلاميين، اتجاه يدافع عن السياسة الرسمية للحاكمين واتجاه يعارضها ...

— جعل خطاب حركة التوحيد والإصلاح غطاء إيديولوجيا لأحزاب الإدارة في مواجهة أحزاب الكتلة...

— تشويه صورة الحركة الإسلامية في عمومها بإشراك برلمانيي التوحيد والإصلاح في قرارات تستهدف قوت الشعب المغربي وحريته وكرامته....

الجسر : كيف تتصورون إمكانية تجاوز هذه التخوفات؟

م.ركالة: إن دقة المرحلة وخطورتها تتطلب خطوات استعجالية نتحدد أساسا في التقاء الأطراف الإسلامية لشرح مواقفها وسياساتها. ثم العمل على تحديد الخطوط الحمراء التي يجب أن تنضبط لها العلاقة الإسلامية-الإسلامية، وكذا العمل على إيجاد سياسة مشتركة تحكمها مصلحة العمل الإسلامي العليا... من جانب آخر، فرغم أن برلمانيي التوحيد والإصلاح لا يمثلون الحركة الإسلامية، إذ التوحيد والإصلاح كانت الحركة الإسلامية الوحيدة التي شاركت في الانتخابات، فإن بإمكانهم تبني قضايا إسلامية عامة والدفاع عنها بما يجعلهم أكثر قربا من مختلف الحركات الإسلامية.. ويمكن حصر هذه القضايا في :

— الوضعية القانونية للحركات الإسلامية...

— إطلاق سراح المعتقلين الإسلاميين وإدماجهم في الحياة الاجتماعية.

— رفع الحصار عن الشيخ عبد السلام ياسين، وعلى كل حال فإن مساندتنا وتأييدنا لهؤلاء الإخوة سيظل رهين مواقفهم داخل الغرفة الأولى، فكلما كانت مواقفهم إيجابية ومنحازة لقضايا المستضعفين كلما وجدوا فينا المساند والمؤيد، أما إذا ما انحرفت مواقفهم، لا قدر الله، فإننا سنكون أول المعارضين والناصحين لهم لقوله صلى الله عليه وسلم: "انصر أخاك ظالما أو مظلوما، قالوا يا رسول الله ننصره إذا كان مظلوما فكيف ننصره إذا كان ظالما؟ قال تمنعونه من أن يظلم" (جريدة الجسر، عدد 46، دجنبر، 1997).

هوامش ومراجع

1. جريدة مغرب اليوم، عدد 3، 9 يونيو 1996.
2. البيان الختامي، المؤتمر حزب الحركة الشعبية. د.د. سنة 1996، جريدة الراية، 4 يونيو 1996
3. صدر عن منشورات جريدة الراية كتيب ينتقد هذا الاحتفال باعتباره تقليد وبدعة دخيلة وحرام، واسم الكتيب هو 'موقف علماء المالكية من الاحتفال بالسنة الليلادية'، ط1، 1996، محمد عوام، ويرى أن من ضمن مروجي هذه البدعة الحرام، الإعلام وعلى رأسه التلفزة المغربية، ص.5.
4. فتح الله أرسلان-حصار رجل أم حصار دعوة، الأفق، البيضاء، سنة 1996، ص.58.
5. نفس المصدر، ص.50.
6. نفس المصدر، ص.48
7. ع. ياسين، تنوير المؤمنين، مطبوعات الأفق، البيضاء، 1996 ص.43.
8. نفس المصدر، ص.200.99.
9. ع. ياسين، الشورى والديمقراطية، مطبوعات الأفق، الدار البيضاء، 1996، ص.64.
10. نفس المرجع، ص.3.
11. نفس المرجع، ص.5.
12. نفس المرجع، ص.176.
13. نفس المرجع، ص.199.
14. نفس المرجع، ص.366.
15. جريدة النبأ، عدد 5، فبراير، 1998.
16. نفسه .
17. البديل الحضاري، كتيب للتعريف بالبديل الحضاري كتيار إسلامي، ص.6.
18. جريدة الجسر، 46، دجنبر 1997.

المحور السادس

سؤال الهوية والتنوع الثقافي في خطاب الحركات الإسلامية بالمغرب الإسلاميون والمسألة الأمازيغية

سؤال الهوية والتنوع الثقافي في خطاب حركات الإسلام السياسي بالمغرب الإسلاميون والمسألة الأمازيغية

إن القارئ المتابع لأدبيات الحركة الإسلامية بالمغرب ليلاحظ لدى بعض تيارات هذه الحركة إرهابيات أولية بأهمية الحوار وضرورته. رغم أنه على مستوى الممارسة لازالت تعترضه صعوبات وعوائق. في هذا السياق نستحضر ما كتبه الأستاذ عبد السلام ياسين في "الحوار مع الفضلاء الديموقراطيين" وحوار مع صديقي الأمازيغي "إلخ... وفي البيان التأسيسي لتيار البديل الحضاري، وهوتيار إسلامي تجده يلح على ثقافة الحوار ومبدأ مد الجسور مع مختلف الفعاليات الوطنية قصد التعاون والتفاهم حول القضايا ذات الاهتمامات المشتركة⁽¹⁾. أما أطر ومثقفو حركة التوحيد والإصلاح، فقد أبانوا في مساهمهم السياسي سواء في إطار حركة الإصلاح والتجديد سابقاً أو بعد انضمام مجموعة منهم وفالفهم في سنة 1996 مع حزب الحركة الشعبية الدستورية الديمقراطية، أبانوا عن واقعية ملحوظة وعن اعتدالية وقبول للحوار والتعددية وللعمل المشترك. ظهر ذلك في كتابات بعض مثقفهم الذين عملوا على تأصيل الديمقراطية في علاقتها بالشورى، كما جاء في مجلة "الفرقان" التي يديرها د.سعد الدين العثماني (وهو أحد قيادي الإصلاح والتجديد وعضو في الأمانة العامة للحزب المذكور وأحد الفائزين في الانتخابات التشريعية الأخيرة). فقد خصصت المجلة المذكورة عددها السابع والثلاثون، سنة 1996 للملف: "الشورى والديمقراطية: أية علاقة؟ شاركت فيه عدة أعلام من التيارات

الإسلامية إلى جانب آخرين من خارجها. حيث أجرت المجلة حوارا مع الأستاذ خالد الناصري عضو المنظمة المغربية لحقوق الإنسان وعضو الديوان السياسي لحزب التقدم والاشتراكية المحسوب على اليسار. وهذا له دلالة لما يعنيه أولا من عدم رفضهم للديمقراطية وثانيا استعدادهم للانفتاح والحوار مع مختلف الفعاليات السياسية والثقافية المخالفة. وقد كتب مدير المجلة د. العثماني في افتتاحية العدد ما يؤكد هذا الاختيار حيث قال "إننا محتاجون إلى تجديد الديمقراطية في مناهجنا التربوية وفي إعلامنا كي نتجدر في عقلياتنا وفي سلوكنا اليومي، وبذلك وحده يمكن لنا أن نبني مجتمعا وحياة سياسية بطبعها التسامح والديمقراطية".⁽²⁾ وقد تضمنت نفس المجلة، في عددها 38 الصادرة سنة 1997، ملفا خاصا حول "الحركة الأمازيغية بين الذات والاستيلاء" ساهمت فيه أسماء تمثل تيارات سياسية مختلفة كالسادة محمد الحبيب الفرقاني من الاتحاد الاشتراكي، وعبد الكريم الخطيب الأمين العام للحركة الشعبية الدستورية الديمقراطية، ومحمد شفيق، وأحمد الدغرني من مثلي الحركة الثقافية الأمازيغية، وفتح الله أرسلان من مكتب إرشاد جماعة العدل والإحسان، وأحمد المريني عضو المكتب السياسي لمنظمة العمل الديمقراطي الشعبي... وغيرهم.

فما هو موقف المجلة من الحركة الأمازيغية ومطالبها؟ وبالتالي ماهي نظرة مجموعة من مثقفي التيارات الإسلامية بالمغرب من القضية الأمازيغية؟ وهل هذه النظرة بطبعها التسامح والديمقراطية؟

1- مجلة الفرقان والأمازيغية: أي موقف؟

جاء في افتتاحية مجلة الفرقان (العدد السابق الذكر) والمعنونة ب: نحو نظرة متوازنة في رأي أمازيغي "قول المحرر. سعد

الدين العثماني ما نصه: "يكتسي الجدل القائم حالياً أهمية حول حقيقتها ومطالبها (وهو يتحدث عن الحركة الأمازيغية) وقد اخترنا في مجلة الفرقان تخصيص ملف حولها لبس لإنهاء الجدل وليس لحسم نقط الخلاف، فهذا شبه متعذر في أمثال هذه القضايا ولكن للمساهمة في النقاش الدائر ومحاولة إغنائه"⁽³⁾. واضح من هذا المدخل أن سعد الدين العثماني كمثقف إسلامي ينتمي إلى تيار التوحيد والإصلاح يعي أهمية الحوار حول القضية الأمازيغية باعتبارها من القضايا الشائكة التي يتعذر فيها حسم الخلاف لصالح هذا الاتجاه أوذاك، لأنها قضية تتراوح بين ماهو ثقافي وما هو سياسي، ولذا لا يخفي المثقف الإسلامي مخاوفه ومحاذره من الحركة الأمازيغية، أو- من التحرك الأمازيغي المتصاعد على حد قوله- الذي ولد عدة تحفظات وتخوفات عبر عنها العديد من المثقفين والمهتمين- وهو واحد منهم- وهذه المخاوف عنده هي:

— التخوف من أن تكون الحركة مدخلا إلى نزعة عرقية وربما عنصرية. ويشار إلى بروز عبارات من مثل "قومية أمازيغية" و"أمة أمازيغية"، والحديث عن "شعب أمازيغي مضطهد" و"تقرير المصير" أو "التسيير الذاتي"، التلويح بإمكانية التحول إلى "تنظيم سياسي"...

— التخوف من أن تكون الحركة مدخلا إلى بروز ميولات انفصالية تضر بالانسجام الثقافي للشعب المغربي ووحدته الوطنية.

— التخوف من أن تكون الحركة مدخلا لزيادة من تكريس الفرنكفونية من خلال إضعاف اللغة العربية. يزيد من هذا التخوف قلة اهتمام دعاة الحركة الأمازيغية بمواجهة المد الفرنكفوني ومخططاته.

— التخوف من أن تكون الحركة مدخلا لإنتاج مشروع علماني معاد للإسلام. أو أن تستغلها بعض الفصائل والجهات لتصفية حساباتها مع الإسلام وتعاليمه.

ويرجع سعد الدين العثماني تخوفات الأصوليين من الأمازيغية إلى " اختلاف الخطابات بين أبناء الحركة الأمازيغية وتباينه في القضايا المذكورة. وتشويش بعض تصريحات أصحاب النزعة الأمازيغوية من بلدان أخرى"⁽⁴⁾.

ولذا فإن المثقف الإسلامي -كاتب المقال- ينصح دعاة الحركة الأمازيغية في المغرب أن يكونوا واضحين حاسمين في التعبير عن مواقفهم.

ولأنه يرى بأن أبرز ما يدور حوله النقاش هو "تراوح الحركة الأمازيغية بين التركيز على العمل الثقافي والإحياء اللغوي والتاريخي والاهتمام المطلي السياسي". فإنه -وبصد إعلان موقفه- يصرح بأن ما لا ينبغي التحفظ عليه هو الجانب الأول أي العمل الثقافي والإحياء اللغوي والتاريخي على خلاف الجانب الآخر المتعلق بالمطالب والتطلعات السياسية، وفي هذا السياق يسند موقفه بمرجعية إسلامية مفادها أن "موقف الإسلام من التعدد الثقافي واضح بَيِّن، فهو ليس ديناً يسعى إلى محو خصوصيات الشعوب وإبادة ثقافاتهما، بل بالعكس، فهو يحترمها"⁽⁵⁾. وأورد في هذا الصدد، كدليل نقلي، الآيات القرآنية التالية: "واختلاف ألسنتكم وألوانكم إن في ذلك لآيات لقوم يشكرون" و"يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا". وهذا بالنسبة له اعتراف صريح بوجود اختلافات بين الناس على أساس اللغة واللون ينبغي احترامها والاعتراف بها شرعاً، وهنا يظهر لنا اجتهاده الديني من أجل تنزيله وتأصيله للمسألة الثقافية واللغوية الأمازيغية.

أما الجانب السياسي الذي يتم رفضه ومعارضته والذي هو أشبه مايكون على حد قوله " بحقل الغام"، فهو يرى بأنه قد يؤدي إلى "زرع بذور التفرقة" وهنا، يذكرنا سعد الدين العثماني بما يسمى بالظهير البربري الاستعماري الذي يقول عنه بأن أهدافه ما زالت حاضرة في الأنهار. فالعقل الأصولي الإسلامي كما يعبر عنه هنا صاحب المقال في تعامله مع القضية الأمازيغية يعتمد القياس الفقهي باعتباره المنهج المفضل في التفكير البياني حيث قاس مطالب الحركة الأمازيغية الراهنة على مثال الظهير البربري، فهو لم يصدر حكما جديدا على هذه الحركة بل عمد إلى حكم قديم يخص الظهير البربري، وطبقه على ما هو حاضر الآن، فالأصل هو الظهير البربري، والفرع هو الحركة الأمازيغية الراهنة، والعللة أو الشبه في نظر الأصولي المجتهد في المسألة، بين الأصل والفرع، أوبين الغائب والحاضر في ظنه هوكونهما (الظهير البربري الاستعماري والحركة الأمازيغية ومطالبها) معا لهما هدف واحد هو تهديد وحدة الأمة، وزرع بذور التفرقة داخلها، فهو لهذا السبب، يتحفظ ويخاف من هذه الحركة. وقد يكون منطق الفقيه الأصولي المالكي القائل بسد باب الذرائع حاضرا في هذا الاجتهاد أيضا، مادام أن ما يكون طريقا أو وسيلة إلى مفسدة يصبح حراما بالنسبة إلى ما يفضي إليه، والأمازيغية كحركة ثقافية وإن كانت مقبولة أو مباحة، قد تفضي إلى تفكك أو تمزق للأمة أي ما يسمى في منطق الفقهاء بالفتنة التي هي عندهم "أشد من القتل" لكن هذا لم يمنع الأصولي الإسلامي المغربي المزود بثقافة فقهية مالكية من أن يعقب على لسان س. العثماني بقوله: بأنه "يأمل أن تتوازن النظرة إلى الأمازيغية بين دعائها وبين المتخوفين منها، ويتم الابتعاد عن كل عامل يعوق وحدة الأمة، أو يوجد الشقوق التي تكرر اختراق صفوفها وبالتالي هيمنة عدوها عليها".⁽⁶⁾

إن استعراض هذا الموقف من الأمازيغية الذي عبر عنه العثماني في افتتاحية مجلته قد يساعدنا ليس فقط على تبين موقفه الشخصي من القضية، ولكن أيضا قد يفيدنا في الخروج بالتصور الرائج لدى مثقفي التيار الإسلامي المعروف بالتوحيد والإصلاح. كما أن موقف الأستاذ فتح الله أرسلان الوارد في نفس المجلة من خلال الحوار الذي أجري معه حول القضية الأمازيغية قد يفيدنا هو الآخر في استجلاء التصور الرائج لدى مثقفي تيار العدل والإحسان في نفس القضية، حيث أجاب الأستاذ ف. أرسلان (وهو عضو مجلس إرشاد الجماعة) عن السؤال: "ما رأيكم في المسألة الأمازيغية كما هي مطروحة الآن على الساحة؟" بقول أن: "هذا الملف لغم سياسي جديد-قديم يشكل عنصراً من عناصر التوتر وأداة لإضعاف الجبهة الداخلية بحيث يتحول إلى سلاح تحركه أيادي غير متوطنة هدفها تكريس مزيد من التجزئة في وطن التجزئة وبذلك تختزل المسألة ذاتها في إعادة إنتاج مشروع 16 ماي 1930. الظهير البربري الاستعماري المشؤوم-الذي يذكرنا بالتجاء الناس إلى المساجد لقراءة اللطيف.

فالذي ينصف بعض الكتابات والتصريحات في دوريات وجرائد من قبيل "الهوية" و"أكرا وأمازيغ" و"النهج الديمقراطي" و"امزدي" التي تتبنى "التمزيغ" يخرج بارتسام سلبي وغير مطمئن على المسار الذي بصر البعض أن يذهب فيه بموضوع الأمازيغية".⁽⁷⁾

إذا نحن لخصنا آراء الأستاذ أرسلان الواردة في هذا الحوار نصل إلى ما يلي:

أولاً : ليس هناك تيار أمازيغي واحد، فهو يصنفه إلى تياران: تيار ثقافي وآخر سياسي.

ثانياً : تخوفاته تنجّه أساساً إلى الجانب السياسي من الأمازيغية، أي تيارها السياسي.

ثالثا : ما يريده ذ.أرسلان، هوأمازيغية متدينة، كأمازيغية الفقهاء والعلماء من رجال الدين أمثال الخنثار السوسي، أبوالحسن اليوسي وطارق بن زياد والمهدي بن تومرت وغيرهم، وما يرفضه هو ما يسميه أمازيغية كسيلة ويوغورطة، أي أمازيغية ما قبل الإسلام.

رابعا : لا يقول بالتعارض بين الإسلام والتعدد الثقافي واللغوي. لأنه يرى بأن الدين الإسلامي لا يناقض التعدد اللغوي شريطة أن لا تتم "محاربة الدين والعربية باعتبارها لغة القرآن والانسلاخ عن الهوية" ويعتمد على ذلك مجموعة من الآيات. متفقا مع موقف د.العثماني.

خامسا : يقبل بالطرح الأكاديمي الذي يتعامل مع المسألة الأمازيغية من منظور البحث العلمي كتراث وكثقافة بدون اهتمامات سياسية.

سادسا : يرفض ما يسميه بالتيار الفرنكفوني اللائكي الذي ينعته بالتعصب، وهذا التيار عنده قد يعمل، كما يرى، على إحداث انقسامات في المجتمع المغربي (فالهاجس الأساسي هنا هو هاجس الخوف على وحدة الأمة) ويدعم موقفه بالتجربة الباسكية والكطالونية وغيرها، التي كانت في انطلاقتها الأولى، كما يرى، حركات ذات طبيعة جموعية ثقافية لكن سرعان ما تحولت إلى حركات مسلحة تدعو إلى الانفصال.

أما عن مطلب دسترة اللغة الأمازيغية فهو يقول بأنه مشكل سطحي ومفتعل وليس مشكلا حقيقيا⁽⁸⁾.

إنه رغم انتماء كل من س. العثماني وف. أرسلان إلى تيارين مختلفين فإننا نلاحظ أن خطابهما يحكمه نفس المنطق أو العقل الأصولي الببائي بآلياته ومرجعياته حيث ظل الهاجس المشترك

بينهما هو الخوف على الهوية ووحدة الأمة وهذا الخوف ذاته نجده حاضرا بقوة في موقف مرشد جماعة العدل والإحسان الشيخ عبد السلام ياسين؟ فما هو اجتهاده في المسألة وماذا يضيف؟ علما بأنه خص موضوع الأمازيغية بكتابه "حوار مع صديق أمازيغي" فهل يعكس مضمون الكتاب فكرة الحوار كما ورد في عنوانه أم أنه على النقيض يتضمن مواقف جاهزة وقطعية لا تقبل الحوار والنقاش والنقد، ويتخلله بالتالي عنف لغوي اتجاه الآخر وهل احتكم فيه صاحبه إلى العقل ومنطقه كما صرح بذلك في رسالته لصديقه الأمازيغي، أم إلى شيء آخر غير العقل؟.

2- عبد السلام ياسين والمسألة الأمازيغية : قراءة في كتابه "حوار مع صديق أمازيغي"

لعرض موقف ع. ياسين من الأمازيغية ومطالبها، قمنا بقراءة لكتابه "حوار مع صديق أمازيغي" والكتاب كما اعتبره صاحبه بمثابة رسالة ليس فقط لصديقه شفيق الذي جمعتهما المهنة منذ أكثر من أربعين سنة ولكن أيضا لكل دعاة الأمازيغية وجمعياتها أو من سماهم "بالإخوان الأمازيغ" لأن الأمر بالنسبة له لا يتعلق فقط بحوار وسجال بين شخصين (ياسين وشفيق)، بل على حد قوله هو سجال أو حوار يتجاوز "مقاييس شخصين قال أحدهما للآخر فأجاب وانطوت الصفحة وخرست المحاوره"⁽⁹⁾ (ص.63-64). فهو إذن كما صرح بذلك يريد توسيع نطاق المحاوره حول القضية الأمازيغية لتشمل كل المهتمين بها.

وقبل التعرض لموقف ع. ياسين من مطالب الحركة الأمازيغية لا بأس أن نشير لهذه المطالب بإيجاز وهي في مجملها تدور حول دسترة الأمازيغية كلغة وطنية والمساواة بينها وبين العربية في التدريس والإعلام واستخدامها في الإدارات والقضاء... إلخ. وقد خص هذه المطالب أحد العاملين في الجمعيات الأمازيغية وفي

مجلس تنسيقها (هذا المجلس يضم 22 جمعية أمازيغية وكلها ملتزم بميثاق أكادير الذي تم التوقيع عليه سنة 1991) حيث قال: "بالنسبة للمطالب هي مرتكزة حول مبدأ المساواة ونعني به المساواة بين اللغة العربية، واللغة الأمازيغية، وهذا المبدأ يتفرع عنه الحق في الإعلام، والحق في الاستعمال في التعليم، وغير ذلك من المبادئ التي تستعمل فيها اللغة العربية... هناك مطالب أخرى لا تتعلق باللغة فقط، بل هي مطالب تتعلق بالاعتراف بالهوية، لأن تصنيف المغرب ضمن الدول العربية، بتجاهل الطبيعة الأمازيغية، ويعتبر إنكارا للهوية الأمازيغية، وإنكارا لوجودهم بالخرائط المغربية..."⁽¹⁰⁾

ويمكن، إضافة إلى هذه المطالب، إثارة قضايا أخرى، مثل كتابة الأمازيغية بحروف تيفناغ، والكونكريس الأمازيغي، أو المؤتمر العالمي الأمازيغي، (الذي أنشأ سنة 1995، في جنوب فرنسا، وانعقد المؤتمر الأول سنة 1996 في لاس بالماس).

كل هذه القضايا وغيرها من المطالب الخاصة والمعبرة عن مطامح الحركة الأمازيغية، قد تم الرد عليها وانتقادها من طرف صاحب كتاب "حوار مع صديق أمازيغي"، وأهم هذه الانتقادات والردود هي:

— ينتقد صاحب الكتاب دعاة الأمازيغية وجمعياتهم، لإعطائهم الأولوية لهذه القضية التراثية الضاربة في أعماق التاريخ ويرى بأن قضية الأمازيغية، قضية ثانوية أمام قضايا التنمية والتخلف واللاحق بالركب الحضاري الإنساني.

— بالرغم من وجود اتجاه أكاديمي يهتم بالبحث في التراث واللغة والثقافة والتاريخ الأمازيغي، فهناك اتجاه سياسي داخل الحركة الأمازيغية يريد اعتماد هذه القضية وركوبها لتحقيق أغراض سياسية، ولهذا يطالب هذا الأخير بتعديل الدستور المغربي،

لتكون فيه الأمازيغية لغة وطنية ثانية، والمغرب دولة أمازيغية عربية. ويرى بأن هناك مسافة بين الاتجاهين: الاتجاه الأول يمثل الباحث الأكاديمي والثاني يمثل السياسي. لكنه يرى بأنه مع اختلافهما فهناك اتفاق بينهما في إيمانهما بالديموقراطية والإشادة بها (للإشارة فالأستاذ ياسين، لا يستسيغ الفصل بين الديمقراطية والعلمانية ويعتبرهما متلازمتين وهوما يحتم عليه إعادة قراءة فهمه للعلمانية قراءة جديدة بالشكل الذي يجعلها أساساً تقوم على الحرية، النقد والعقلنة، وهذه الديمقراطية يعتبرها لادينية ومعادية للدين، والنتيجة بهذا القياس أن ما يصح على العلمانية في صيغتها الأوروبية يصح على الديمقراطية، وهذا خطأ).

— فالمناضل الأمازيغي، حسب الأستاذ ياسين، خاصة صاحب الاتجاه السياسي، ينعنه باليسارية والثورية واللائكية، وكلمة اللائكية لديه كلمة مذمومة لأنها عنده تميل إلى مخاصمة الدين ومعاداته ورفضه. ويقول عنه، (أي عن المناضل الأمازيغي صاحب الاتجاه السياسي)، أنه ما لجأ إلى رفع شعار الديمقراطية إلا بعد إفلاس إيديولوجية الحزب الوحيد (إشارة هنا إلى الماركسية وسقوط المعسكر الاشتراكي).

— بالرغم من أنه ميز داخل الحركة الأمازيغية بين اتجاهين أو نموذجين، السياسي والأكاديمي، فإنه أظهر خصومة وعداء أكثر حدة اتجاه الأمازيغي السياسي اليساري، مقارنة مع موقفه اتجاه الأمازيغي الأكاديمي، الذي بهتم بالعمل الثقافي المحض. إلا أنه مع ذلك لا يتخلّى عن شكوكه، ومخاوفه اتجاههما معاً، ومعهما الحركة الأمازيغية ككل، لأنها عنده مثار شك وشبهة حتى ولو ادعت كونها حركة ثقافية محضة وبريئة. لأن " كل حركة ثقافية ولو كانت مشغولة بالبحث الأكاديمي فهي تحتضن اليوم أو غداً، في هذا الجيل أو ذاك، آمالاً وطموحات سياسية"⁽¹¹⁾.

— الحركة الأمازيغية عند الأستاذ عبد السلام ياسين ليست سوى تعبير عن هوية محلية عرقية مكبوتة. وهي حركة تريد الترفيه، ولا تدخل في باب الجد. وتصدر عن "نزعة شيطانية مغربة ذات نعة على هوية الأجداد والجداات الجاهليين، وهي تعبير عن سلوك قومي أمازيغي تمزيقي". (...)

— إن الهوية التي تدعو إليها الحركة الأمازيغية في رأي الأستاذ ياسين، "هوية أرضية دنيوية أنانية"، قوامها كما يقول لغة الأجداد وتاريخهم وأنها ليست سوى نداء الجاهلية... وشعاراتها "صنم يعبد من دون الله". وهي بالإضافة إلى ذلك "الردة" الثالثة عشر (بعدها أحصى منها في تاريخ المغرب إثني عشر ردة)⁽¹²⁾. فالقول بالهوية الأمازيغية من منظوره قول انشطاري يقسم الفرد إلى انتمائين، بربري وإسلامي. وهي عموما دعوة قبلية. أما الهوية التي يريدها الأستاذ ياسين فهي هوية واحدة إسلامية. ويرى نموذجها في اليوسفي والختار السوسني وأمثالهم. وما يخيفه أكثر في شعار الهوية الأمازيغية هو أن تتحول المطالبة بها من مطالب ثقافية إلى مطامح سياسية، مما قد يهدد وحدة الأمة بالنفكك ويعرض الشعب الواحد للحرب الأهلية، فالهاجس الذي يتحكم في موقفه من الأمازيغية هو هاجس الوحدة والخوف على الإسلام، مما يمكن أن تحمله هذه الحركة من ميوولات متغربة ولم يخف أيضا شكوكه وتخوفاته من أن تكون الدعوة الأمازيغية، استمرارا لمؤامرات خاك من الخارج من طرف الاستعمار وأعداء الإسلام والتغريبين الذين يسعون إلى تمزيق وحدة الأمة. ولذا يرادف في كتابه بين التمزيع والتمزيق والاستعمار.

أ- موقف ع. ياسين من التعدد اللغوي وتعليم الأمازيغية

يرى ع. ياسين أن الدعوة إلى التعدد اللغوي من طرف الجمعيات الأمازيغية، هي بمثابة غزوي يستهدف إقصاء اللغة العربية وشلها

عن أداء وظيفتها "الأخرية والدينية". ولكن في هذا السياق، لا ينسى أن يؤكد أن لا مناص من تبني لغة أجنبية قوية وحية تحمل المكاسب العلمية والتكنولوجية. ولكن ذلك فقط مؤقتا (وهنا يشير خاصة إلى اللغات الأجنبية الإنجليزية والفرنسية)، في انتظار تطوير اللغة العربية التي تظل عنده هي اللغة الأم وأولغة الأمة. فقط ونظرا للضرورة، (وللضرورة عند الفقيه أحكام)، فهو لا يرى مانعا من تعلم لغة أجنبية ولكنه لا يقبل إصدار نفس الفتوى على تعلم اللغة الأمازيغية.

وفي هذا السياق يؤكد صاحب الكتاب حكمه القطعي بأن "من كفر باللسان العربي فقد كفر بالله. لأن اللسان العربي مصطفى ومختار ما بين اللغات كما هم الرسل عليهم السلام مصطفىين بين الناس"، (فهو هنا يقيس اللغات على الرسل وما يصح بالنسبة للرسل يصح بالنسبة للغات). ويضيف معللا حكمه القطعي بقوله: "فإذا كتبت أن من كفر باللسان العربي فقد كفر بالله فإنما أعني لغة القرآن وآيات القرآن. وبما أن خدمة العربية بعلومها هي خدمة للقرآن وفهم للقرآن كان التعميم حقيقيا"⁽¹³⁾. فبهذا المنطق يخلص صاحب الكتاب إلى موقف رافض لكل لغة "انسلت من الدين واعتنقت وثنية حب الدنيا وحب الذاكرة التاريخية والخصوصيات الأرضية"⁽¹⁴⁾. ويصفها بالدهرية، بما فيها اللغة الأمازيغية، وأية دعوة في نظره للدفاع عن اللغة الأمازيغية والتعدد اللغوي إجمالا، هي دعوة بمثابة "غزو" يستهدف إقصاء العربية أو اللسان العربي المبين التي هي على حد قوله: "لغة شرفها الله واصطفاه وجعلها وعاءا لكلامه المقدس"⁽¹⁵⁾.

وفي السياق نفسه تساءل ماجدوى أن تكون اللغة الأمازيغية لغة وطنية ثانية؟ وما جدوى أن تكون لغة للإعلام والتلفزيون؟ إذ يرى عموما أن الاهتمام باللغة الأمازيغية وتخصيص أوقات وبرامج

لها، في الإعلام والتلفزيون وتدريبها عمل يساهم في الإجهاد على اللغة العربية لغة القرآن ولغة الأمة، فالأمازيغيون بمطالبتهم لا يساهمون إلا في تهميش لغة القرآن⁽¹⁶⁾، وهم في ذلك مثلهم مثل النصارى العرب (يقصد المسيحيون العرب في المشرق الذين جددوا أساليب اللغة العربية)، والصحافيون الذين يكتبون في نظره "بلغة عصرية لائكية ركيكة المباني مترجمة المعاني فاسدة النحوقعيدة الصرف ما بينها وبين لغة القرآن المبينة من قرابة إلا صلة اللفظ والحرف"⁽¹⁷⁾، وهكذا يضع صاحب الكتاب الأمازيغيين والنصارى العرب وأصحاب اللغة الصحفية كلهم في معسكر واحد لأنهم جميعاً في اعتقاده يحركهم هدف واحد، هونهميش اللغة العربية والتأمر عليها.

وهناك ثلاث أسئلة يطرحها صاحب الكتاب بصدد الأمازيغية كلفة:

السؤال الأول : هل تستطيع اللغة الأمازيغية، وهي لهجات أربع أو أكثر أن تكون ندا وحدا وسدا أمام الغزو والمصير؟

السؤال الثاني : هل تستطيع أن تحمل مكتسبات العقل البشري وعلوم أمريكا وخبرات اللغة السيدة في الدنيا العلمية التكنولوجية الإنجليزية؟

السؤال الثالث : وهل تستطيع أن تنقل وتستغل بعلوم وأن توطن الصناعة وأن تطور التكنولوجيا وخلق التنمية؟

واضح أن هذه الأسئلة الثلاثة تدور كلها حول مدى قدرة اللغة الأمازيغية عن التعبير عن التطور العلمي والتكنولوجي حيث يصرح كجواب عن هذه الأسئلة، إن اللغة الأمازيغية، هي لغة شعر ولغة فلكلور ولا شيء آخر، وهي بذلك لا يمكن أن تكون لغة علمية تحمل التكنولوجيا الحديثة والمعاصرة، إلا أنه مع ذلك لا يرى

مانعا من تعدد اللهجات في الأمة إذا وقفت المطالبة عند الثقافة واللغة. لكن بالنسبة لصاحب الكتاب لا أحد يضمن أن مطالب الحركة الأمازيغية ستقف عند حدود المطالب الثقافية واللغوية إذ تبقى المخاطر السياسية المهددة للوحدة واردة. ومنطق الفقيه في هذه النازلة سيقول بسد الذريعة لأن اعتماد اللغة الأمازيغية رسميا ومساواتها بالعربية سيفضي عنده إلى مفسدة سياسية هي زرع بذور التفرقة وتمزيق وحدة الأمة ومنافسة لغة القرآن. أما ازدواجية اللغوية الأخرى بين الفرنسية أو الانجليزية والعربية، أي بين لغة الأمة وبين لغة من لغات العلوم والصناعة فيعتبرها ضرورية ويقبل بها ولوعلى مضض. وأن هذه الازدواجية لا تختمل أن تناهضها ازدواجيات محلية. وعند حديثه عن اللغة أو اللغات الأجنبية يقول: "هي عندنا عارية" (والعارية عند الفقيه ترد...) وهي أيضا عصا يتوكأ عليها الأعرج. وهي "من ضرورات المعاش". والضرورات عند الفقهاء تبيح المحظورات، فحتى لو كانت اللغات الأجنبية محظورة. فالأستاذ ياسين يقبل بها بحكم الضرورة، لكنه لا يقبل بلغة ثالثة محلية. لأن ذلك عنده من "التمزيق المميت"⁽¹⁸⁾. فما يخافه الأصولي أشد الخوف هو تمزيق الأمة. لأن الازدواجية اللغوية المحلية ستفضي لا محالة عنده إلى خصام وتفكك "لأن الازدواجيات المتصارعة في الساحة الثقافية لا تلبث أن تشعل حريقا سياسيا في البيت فتهدر جهودا وطاقات ويتسلل الإنفكك والتفكك ويسحب الشعب الواحد إلى الحرب الأهلية التي لا تبقى ولا تذر"⁽¹⁹⁾ ويعطي أمثلة على ذلك ببلجيكا وكندا "حيث تتصارع لغتان وثقافتان وحيث يطلب الفلامانيون البلجيك الانفصال الكلي عن الفرنكفونيين البلجيك وحيث يحتكم الكنديون في كبيك إلى صناديق الاستفتاء ليستقلوا استقلالاً كاملاً ونهائياً عن الدولة الكندية"⁽²⁰⁾. ويقحم في هذا السياق حالتي الجزائر وأفغانستان باعتبار أن ما يقع فيهما على حد زعمه

راجع إلى مشكل التعدد اللغوي والثقافي. وفي هذا الصدد يقول عن الوضع في الجزائر: "ها هي اللادينية في الجزائر تطعن في خاصرة الوحدة الإسلامية بخناجر حديد شفرتها قبايليون ملحدون ومضاء نصلها مناضلون في حرب لغوية تقاتل فيها الأمازيغية لغة القرآن⁽²¹⁾ فالحرب في الجزائر بالنسبة لصاحب الكتاب، هي حرب لغوية وأن الذين يوجدون خلفها هم القبايليون دعاة الأمازيغية.

ب- موقفه من الكونغريس الأمازيغي؛

أما عن الكونغريس الأمازيغي، فيرد في كتابه مقترنا "بالظهير البربري الإستعماري". ولا يرى فيه إلا "تجمعا تغذق عليه أموال بهدف تحقيق مشروع استعماري هو تمزيغ المغرب وتوزيعه وتمزيقه". يقول: "هاهي الأمازيغوفونية يعقد لها في باريس تجمع اسمه الكونغريس الأمازيغي العالمي وينفق عليه غدقا ومول أجهزته (نلاحظ هنا أن صفة المبني للمجهول تشير إلى تمويل وأيدي أجنبية متأمرة خفية)، وتحشد نساؤه ورجاله طائعين راغبين مخلصين لمشروع تمزيغ المغرب وتوزيعه وتمزيقه. ها هي القضية البربرية تدول بوسائل متطورة". وينسأه: "من يمول؟ ومن يدول؟ سؤال لوبحث عن جواب له يقول، "لوجدت أن المحاولة الفاشلة للاستعمار الفرنسي التي سميت بالظهير البربري إنما كانت لعبة هواة مقارنة بالقتل المتين لسياسة تمزيغ المغرب وتمزيغه بيد أبناء المغرب وبناته⁽²²⁾."

خلاصة

وعموما فإن ما يتكرر في خطاب عبد السلام ياسين عن الأمازيغية بل في خطاب الحركة الإسلامية عامة هو التخوف من أن تتحول المطالب اللغوية والثقافية الأمازيغية وتوظف توظيفاً سياسياً. والواقع أن داخل الحركة الأمازيغية نتبين وجود تيارين

أحدهما يدفع في اتجاه جعلها ثقافية وتيار يقودها في اتجاه أن تصبح سياسية، ومن ثمة تدويل القضية الأمازيغية عبر المشاركة في المؤتمر العالمي الأمازيغي وطرح الأمازيغية في إطار الشعوب الأصلية. ويمكن رصد هذا الاختلاف من خلال تضارب مواقف الجمعيات الأمازيغية العاملة ضمن ما سمي بالجلس الوطني للتنسيق الذي أسس سنة 1993، مما يعني أن إقحام السياسة في الأمازيغية من أسباب تأزم الحركة الأمازيغية وتعننرها، وابتعادها عن خدمة أهدافها الحقيقية مما يجعلها تقدم مبررا لخصومها لمصادرة حقها في الاختلاف والتنوع الثقافي ضمن الوحدة.

وبتحليلنا للخطاب الإسلامي من الأمازيغية نجده واقعا تحت تأثير هاجسين أساسيين هما:

— هاجس الوحدة أو الخوف على الوحدة إذ يعتبر أن وحدة الأمة في دينها ولغة قرآنها التي هي العربية. ومن هذا المنطلق يتحول شعار الوحدة عنده كنعيقض للتعدد والتنوع الثقافي واللغوي وكنفي للاختلاف.

— هاجس الخوف من الآخر، أو ما يمكن أن يسمى بهاجس المؤامرة. فدائما هناك خوف من عدومفترض يتأمر على الوحدة، أو ما به تقوم تلك الوحدة كاللغة والدين، هدفه من ذلك القضاء على الذات وتفكيك مكوناتها والإجهاز على الوحدة والآخر المتأمر كان في الماضي هو الاستعمار وفي الحاضر هناك من يقوم مقامه، ويريد بالوحدة شرًا بتمزيغ الأمة وتمزيقها. ففي الماضي كان هناك الظهير البربري وفي الحاضر الدعوة الأمازيغية والكونغريس الأمازيغي. وهكذا فالمؤامرة دائما حاضرة بكثافة في كتابات الأسناذ ياسين لدرجة أن التاريخ لديه عبارة عن صراع بين متآمرين ومتصددين لهم. ومن هنا فهو لا يتصور الحركة الأمازيغية إلا كمؤامرة يقوم بها هذا الآخر.

إذا كانت هذه هي الهواجس التي كيفت رؤية وتعامل صاحب الكتاب مع الأمازيغية ومطالبها. فماذا عن المنهج؟ (لأن الكتاب وإن كان من الصنف الدعوي فهو يتأسس على منهج وبحكمه منطوق في التفكير).

وهكذا نجد أن المنهج المعتمد في التعامل مع الأمازيغية ومطالبها هو المنهج الأصولي الفقهي البياني. وهذا المنهج يقوم على نظام معرفي بياني كرسنه الثقافة العربية الإسلامية في مجالات شتى، البلاغة واللغة والفقه والكلام إلخ... ويقوم أساسا على القياس (بما هو تقدير شيء على مثال شيء آخر وتسويته به) فهو مثلا في حكمه على الأمازيغية وكون غريسها عمد إلى حكم موجود سابقا وهو الحكم على الظهير البربري الاستعماري وهذا ما يعرف بقياس الغائب على الشاهد (قياس القديم على الجديد) وأصبح الأصل عنده هو الإستعمار والفرع هو الحركة الأمازيغية ومطالبها.

فصاحب الكتاب بهذا المعنى يصدر عن عقل بياني ما يفيد أنه بالرغم من رفضه للعقل فإنه لا يرفض العقل بإطلاق ولكن يرفض فقط ما يسميه بالعقل المعاشي (أي عقل الغرب، العقل البرهاني الذي هو عنده عقل طاغوتي متأله). ويرفض بالتالي كل نتائج هذا العقل بما فيها الديمقراطية، التي مرجعها العقل الفلسفي "الدهري" كما يصنفها في كتاباته.

فأمام هذا الرفض للعقل التعددي ولحق الاختلاف، كيف يمكن إذن تحقيق حوار يعترف بالآخر وبالتعددية والاختلاف؟ وهل يمكن اعتبار كتاب "حوار مع صديق أمازيغي" فعلا كتاب حوار يخلو من عنف لغوي ويفترض تكافئا بين الأطراف المتحاورة؟

وهذا ما نفطن له صديقه الأمازيغي محمد شفيق المؤمن بالعقل ومزاياء الديمقراطية حين كتب مجيبا عن رسالته: لن أعلق

على ما تبقى من جواب على رسالتي لأنني شعرت أن موازين حوارنا غير مضبوطة. فبينما تنطلق أنت من المطلق، لا أنطلق أنا إلا من النسبي القابل للنقاش⁽²³⁾.

فهل يعني هذا الاعتراف باستحالة استمرار التواصل والحوار بين الصديقين اللذين جمعتهم المهنة في الماضي وفرقهما الانتماء والإيديولوجيا في الحاضر؟ وبالتالي هل يعكس هذا الاعتراف استحالة الحوار بين التيارين الإسلامي والأمازيغي وانعدام شروطه؟

إن الفارئ لبعض الجرائد المعبرة عن وجهة نظر الجمعيات الأمازيغية ومثقفاتها لا شك سلاحظ أن ردود فعلها بعد صدور كتاب عبد السلام ياسين كان هجوميا. فجريدة "أكراوأمازيغ" مثلا في عددها السابع عشر بتاريخ 98-10-2 خصصت صفحاتها لقراءات وآراء ونقاشات حول كتاب "حوار مع صديق أمازيغي" من ضمنها نقراً "هل يريد الأستاذ عبد السلام ياسين إضافة ركن جديد للإسلام؟ ويطالب صاحب المقال رأي علماء الدين في رأي ياسين الذي قال بالتلازم الضروري بين اللغة العربية والإسلام. أما في المقال المعنون بـ "تساؤلات حول ما يلفقه الشيخ ياسين للأمازيغية من تهمة فإن صاحبه يقول كرد على ياسين بأن كتابه يتضمن "مواقف ديمغوجية تمويهية وتخريفية والإسلام بريء منها" أما جريدة "ناسافوت" التي يديرها حسن إيد بلقاسم المحامي النشط في مجال حقوق الإنسان والدفاع على الأمازيغية، فقد كتبت في عددها 21 نوفمبر/ديسمبر 97 في صفحتها الأولى "الشيخ عبد السلام ياسين يعلن الحرب على الأمازيغية بعد حربه مع الفضلاء الديموقراطيين".

ولم تتوقف جريدة أكراوأمازيغ التي يديرها ابن أحرسان أمين عام حزب الحركة الوطنية الشعبية أوزين أحرسان عن متابعة السجال مع ماكتبته ع. ياسين حيث تضمن العدد 22 من السنة

الثانية 1998 ملفا حول الحركة الأمازيغية والحركة الإسلامية: حدود التقاطع وآفاق المشاركة. من بين مواده حوار مع محمد الشامي رئيس إحدى الجمعيات الأمازيغية (جمعية إلماس) مما جاء فيه: قوله أن كتاب الشيخ ع. ياسين "حوار مع صديق أمازيغي" لا يعتبر "النموذج السليم للحوار بين الحركة الأمازيغية والحركة الإسلامية"⁽²⁴⁾ لأن صاحبه بهذا الكتاب أحدث قطيعة بينه وبين إخوته المسلمين الذين يناضلون معه في الحركة الإسلامية. ولذا ويدعو من الشامي في ختام حوار الشيخ ياسين أن يكتب كتابا آخر أو مقالة يوضح فيها موقفه بدقة.

وأخيرا فإذا كان كتاب "حوار مع صديق أمازيغي" يعبر عن موقف صاحبه من الأمازيغية فهو أيضا يعبر عن موقف تيار من تيارات الإسلاميين بالمغرب من قضية الأمازيغية والتعريب والتعدد اللغوي. لأن الخلاف أو التقاطع بين الإسلاميين ودعاة الأمازيغية، هو في وجه من وجوهه، بعكس الصراعات التي ظهرت حول التعريب والمشكل اللغوي بالمغرب منذ الاستقلال وهو صراع ومشكل يتجدر في الحقل الاجتماعي والثقافي والتعليمي لارتباطه بالتوترات والصراعات بين الفئات الاجتماعية والنخب بالمغرب في إطار استراتيجيتها ورهاناتها من أجل السلطة والترقي الاجتماعي. والموقف المعبر عنه في الكتاب إزاء الأمازيغية والمسألة اللغوية قد لا ينفرد به صاحب الكتاب وحده إذ نجد مثيلا له ليس فقط لدى التيارات الإسلامية ولكن أيضا لدى بعض الأحزاب السياسية المغربية التي ترفع شعار التعريب، وتقول بالمطابقة بين اللغة العربية والهوية والوحدة ولدى بعض رجالات النخبة السياسية الثقافية التي قادت الكفاح من أجل التحرر الوطني، ومن أجل الاستقلال. غير أن ما يميز موقف صاحب كتاب حوار مع صديق أمازيغي من المسألة، هو تشدده واعتباره عربية القرآن هي اللغة الأصل النقية التي لم تلحقها التشويهات، ولذا فهي عنده

مقدسة لا يضاهيها في نقائها وقدسيتها أي لغة أخرى، فحتى اللغة العربية العصرية أولغة الصحافة هي عنده بعيدة عن لغة القرآن ولا تمثل العربية في شيء. ومن أجل الحفاظ على اللغة الأصل، فإن الإسلامي المغربي، اعتبر باقي اللغات الأخرى بمكانة "ضرات" للغة الأم ومن ثمة سينيط بنفسه مهمة الدفاع عن هذه اللغة والحفاظ على نقائها لأنها تقوم عنده مقام الهوية وتغذي عنصر الوحدة، فهي لغة الوحي والقرآن ولغة التوحيد، توحيد الله وتوحيد الأمة، ومن هنا سيجد الإسلامي نفسه وهو يحاور ويساجل أنصار التعددية اللغوية والثقافية ودعاة الهوية الأمازيغية أمام خيار لا مفر منه، أن يعقد خالفا بين العربية والإسلام لمواجهة كل المطالب والنزعات الداعية لاحترام الخصوصيات الثقافية واللغوية، لأن اللغة العربية والإسلام عنده عاملان من عوامل وحدة الأمة ومقوما من مقومات الهوية، وهكذا يؤول الإسلامي السجال بينه وبين دعاة الأمازيغية إلى سجال حول الهوية، ومن ثمة يحكم على الهوية الأمازيغية بأنها "ردة" يقودها على حد قوله، "منافقون متذبذبون ناطقون باللغة الأمازيغوفونية التي تعتبر المسلمون الفاخون غزاة"⁽²⁵⁾.

وأنها هوية "انشطارية" تقسم الشعب المغربي إلى شطرين⁽²⁶⁾، فبدعوى الخوف على الهوية والحرص على الوحدة يتخذ الخطاب الإسلاموي موقف الخصومة والحذر من كل ما من شأنه أن يهدد الوحدة بالانشطار والتمزق والهوية بالتفكك، فالخطاب الإسلاموي إذن يتأسس على عنصري الهوية والوحدة، ومعلوم لدى علماء السياسة Les politologues أن عنصري الهوية والوحدة يعتبران بمثابة مصادر إيديولوجية تقوم الخطابات السياسية باستعمالها بشكل واسع ومكثف ويتم بالتالي استثمارها في جل السجلات السياسية. وخطاب الحركات الإسلامية ومثقفها بناء على هذا الأساس يعملون بدورهم على استثمار وتوظيف

هذين العنصرين في إطار ديني مما يفيد أن هذا الخطاب هو أيديولوجي وسياسي أكثر منه خطاب ديني وإن كان يقدم نفسه على أنه ذو مرجعية دينية. لأن سؤال الهوية والوحدة سؤالين سياسيين بامتياز ما دام استثمارهما يتم ضمن الإستراتيجيات والرهانات والصراعات التي تتم حول وعلى السلطة سواء بين النخب أو الفئات الاجتماعية.

وإذا رجعنا إلى ما كتبه ع. ياسين، وصرح بأنه يدخل في باب الحوار مع الآخر مثل حوار مع الفضلاء الديمقراطيين وحوار مع صديق أمازيغي.. إلخ، فإن السؤال الذي يحضرنا بعد قراءتنا لهذه الحوارات هو هل التزمت هذه الحوارات أو المناظرات إن صح التعبير بشروط ومبادئ الحوار كالتسليم بواقع الاختلاف وبشرعيته، وإمكانية تعديل ما يطرح من آراء، واحترام الرأي الآخر وعدم الادعاء بوحداية الحقيقة وامتلاكها من طرف واحد فقط، إلى غيرها من المبادئ والشروط التي تطرق لها بتفصيل ع. أومليل في كتابه "في شرعية الاختلاف" حيث قال: "أن قبول الحوار ينطلق من التسليم بواقع الاختلاف وبشرعيته"⁽²⁷⁾، ويرى ع. أومليل من هذا المنطلق أن الحوار لا يكون ممكناً "حين يعتبر طرف من الأطراف أن رأيه سلطة، وأن رأي الطرف الآخر هو "مجرد رأي"؟ هذا هو موقف المحكرين للنطق باسم الدين منذ كانوا. هؤلاء لا يرون أن ما يقولونه إنما هو "رأي من الدين" ضمن آراء أخرى ممكنة، بل يقطعون بأن رأيهم هو الدين، فيتقمصون القداسة، والنطق باسمها، ويحيلون رأيهم إلى سلطة. في مثل هذه الأحوال لا تقوم مناظرة ولا يستقيم حوار. يلغي محكر النطق باسم الدين كل مسافة بين النصوص المقدسة (التي يدعي أنه وحده العليم بها وبمقاصدها) وبين التأويل، بينها وبين تعدد المعنى، وهو تعدد قائم بحكم المسافة الموجودة دائماً بين النص ومتلقيه. هو يدعي التطابق التام بينه وبين النص المقدس فينطق كسلطة، وعلى الجميع أن يأتمر بنطقه.

هوينسف الحوار من الأساس، لأنه لا يحاور، بل يأمر. ذلك أنه قد اتخذ له موقعا فوق البشر أجمعين، هؤلاء يعبرون عن مجرد آراء، أما هوفنطقه هو الحق الصراح.

الحوار يفترض التكافؤ - من حيث المنطلق - بين الأطراف المتحاوره، لكل طرف الحق المبدئي في بسط رأيه والدفاع عنه. أما حين يفرض طرف فرضا مسبقا أن رأيه سلطه، وأن رأي الآخر هو مجرد رأي، فإنه يلغي الحوار من الأساس^{٢٨}

بعد هذا النص الذي ارتأينا اقتباسه نظرا لأهميته فيما نحن بصده، يبقى للقارئ اليقظ حرية الاستنتاج والحكم فيما إذا كان "حوار" عبد السلام ياسين سواء مع الفضلاء الديمقراطيين أو مع الأصدقاء الأمازيغيين، حوارا مكنيا ومتكافئا، يحترم شروط الحوار ومبادئه أم لا!.



هوامش ومراجع

- 1 . البديل الحضاري، كتيب يتضمن الأرضية الإيديولوجية وأهداف جمعية البديل الحضاري
- 2 . مجلة الفرقان، العدد 36، سنة 1996، ص: 2
- 3 . مجلة الفرقان، عدد 38، سنة 1997، ص: 1
- 4 . نفس المرجع، ص: 3
- 5 . نفس المرجع، نفس الصفحة
- 6 . نفس المرجع، ص: 4
- 7 . المرجع نفسه، ص: 84-85
- 8 . المرجع نفسه، ص: 86
- 9 . نفسه، ص: 63-64
- 10 . مجلة الفرقان، عدد 38، 1997، حوار أجرته مع ذ. أحمد الدغرني المنسق العام للجمعيات الثقافية الأمازيغية، ص: 79-80
- 11 . ع. ياسين حوار مع صديق أمازيغي، ص: 77

12. نفسه، ص: 206-209-212
13. نفسه، ص: 97
14. نفسه، ص: 98
15. نفسه، ص: 84-85
16. نفسه، ص: 88
17. نفسه، ص: 87
18. نفسه، ص: 135
19. نفسه، ص: 135
20. نفسه، ص: 135
21. نفسه، ص: 136
22. نفسه، ص: 239-249
23. نفسه، ص: 152
24. جريدة أكروا وأمازيغ، عدد 22 من السنة الثانية، 1998
25. عبد السلام ياسين، حوار مع صديق أمازيغي، ص: 212
26. نفسه، ص: 214
27. علي أومليل، في شرعية الاختلاف، منشورات المجلس القومي للثقافة العربية، الرباط، المغرب، الطبعة الأولى، 1991، ص: 93
28. المرجع نفسه، ص: 23-24

المحور السابع

حسن حنفي واليسار الإسلامي

حسن حنفي واليسار الإسلامي

شهدت الساحة الثقافية والإعلامية المصرية في السنوات الأخيرة عودة لعارك قديمة بين شيوخ الأزهر والمصلح محمد عبده، لكن الذي يؤدي دور محمد عبده في هذه المواجهة هو مفكر وأستاذ الفلسفة ورئيس شعبتها بجامعة القاهرة إسمه حسن حنفي. أصدر مجموعة من الكتب والمؤلفات تحمل تصوره الديني ومشروعه الفكري والسياسي. مثل التراث والتجديد، موقفنا من التراث القديم سنة 1980. ومن العقيدة إلى الثورة، محاولة لإعادة بناء علم أصول الدين في خمس مجلدات، 1988 ودراسات إسلامية سنة 1981م ومناهج علم التفسير: محاولة لإعادة بناء علم أصول الفقه بالفرنسية، اليسار الإسلامي كتابات في النهضة الإسلامية 1981، الدين والثورة في مصر، وغيرها من الدراسات حول الفلسفة والفكر الغربي مثل: نماذج من الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط، "وليسينج: تربية الجنس البشري" وسارتر "نعالى الأنا موجود..." كما حقق وقدم وعلق على عدة مؤلفات مثل، الحكومة الإسلامية للإمام الخميني، والمعتمد في أصول الفقه للحسين البصري، إضافة إلى إصداره لمجلة "اليسار الإسلامي" لم يخرج منها إلا العدد الأول سنة 1981. وتكشف هذه المؤلفات والترجمات إضافة إلى إثقانه للفرنسية والإنجليزية، على تنوع ثقافته وتوزعها بين ما هو ديني وما هو فلسفي عربي إسلامي وعالي. وحسن حنفي له أيضا خبرة بالمجتمعات العربية حيث لم يكتف بتجربته المصرية إذ سبق له أن تعرف على المجتمع المغربي عن قرب، حيث مارس تدريس

الفلسفة بكلية الآداب بفاس، وترك هناك أثره الفكري في مجموع من طلبته من تشربوا بعض أفكاره، وتأثروا بمشروعه الديني والسياسي الهادف إلى خلق يسار إسلامي وتقدمي.

كما كان له نشاط سياسي في أحزاب المعارضة المصرية، خاصة حزب التجمع الذي اعترف بأنه تعلم منه الكثير⁽¹⁾ "انظر ماكتبه في مقدمة الطبعة الأولى لكتابه الدين والثورة في مصر". مما يفيد أن حنفي له فنانة بممارسة دوره، ليس كعالم أوكاستاذ جامعي وإنما أيضا كمثقف له قضية وله التزام سياسي، وقد حاول الجمع بين كل هذه الأدوار في مشروعه الذي أراد به تجاوز كبوة الإصلاح التي حدثت مع جيل الأفغاني ومحمد عبده، ورشيد رضا والحركة السلفية عامة، ويصنفه الباحث المصري محمود أمين العالم ضمن التيار الاجتهادي الديني ومن دعاة الحداثة الدينية المنتمين لما سماه بالسلفيين الجدد في المدرسة المصرية التي يمثلها عنده عادل حسين، وأنور عبد المالك، وجلال أمين، وطارق البشري، وحسن حنفي، ويرى م. العالم أن جوهر "هذه الحركة التجديدية على اختلاف اجتهاداتها هو تأويل النص الديني من قرآن وحديث تأويلاً عقلياً بما يتلاءم ومستلزمات العصر، ومصالح العباد في مختلف القضايا السياسية والاقتصادية والاجتماعية والحياتية عامة. وقد جُدد عند أصحاب هذا التيار سمة مشتركة بينهم وبين التيار الليبرالي هي سمة التوفيقية بين التراث والعصر. إلا أن هذا التيار الديني لا يسعى إلى التماثل مع التجربة التحديثية الغربية بقدر ما يسعى إلى التمايز الحضاري عنها. فنقطة البداية عنده هي الاختلاف عن الغرب لا التلاقى معه شأن التيار الليبرالي"⁽²⁾. ويرى العالم أن الأساس المنهجي للدعوة التجديدية عند حسن حنفي من خلال كتابه "من العقيدة إلى الثورة" هو القول بأن "الوحي هو أساس العقل وهونقطة البداية في الفهم والتفسير وأن وظيفة العقل هي

خوبل الأسس العامة التي يقول بها الوحي إلى نظام معين لجماعة معينة⁽³⁾، غير أن هذا لا يعني أن حنفي يقلل من قيمة العقل بل بالعكس نجده يعطي قيمة للعقل إلى جانب النقل ويرى أن سبب تراجع العقل في ثرائنا وثقافتنا وسيطرة النقل يرجع إلى السلطات السياسية الحاكمة وفقهاء السلطان الذين عملوا باستمرار على إقصاء العقل وتهميشه، والمطلوب راهنا عند حنفي هو استرداد وظيفة العقل "كما ظهرت لدى اتجاهات المعارضة في ثرائنا القديم"⁽⁴⁾، وهول هذا يرى أن الإسلام السياسي أو الأصولية الحديثة كمعارضة لها ما يبررها في الواقع العربي راهنا، لأنها جاءت كرد فعل على ما لقبته إبان الثورة العربية المعاصرة، التي قمعت هذه الحركة في مصر مثلاً إبان الثورة الناصرية، كما يرى حسن حنفي أن هذه الأصوليات هي تعبير عن كبت جيل بأكمله، ونتيجة فشل الإيديولوجيات التحديثية، العلمانية، الليبرالية، والقومية، والماركسية. لكن حنفي لا يخفي نقده لهذه الأصوليات الدينية، خاصة عندما يغيب عند مفكرها عنصر الإبداع، والوعي بمشاكل العصر، والتخلص من التبعية العمياء للتراث القديم، وإعطاء قيمة للعقل. وهوب هذا الموقف يعبر حنفي عن تيار تجديدي معارض، لم يحظ بما يكفي من البحث والدراسة وإن كان له ما يكفي من الخصوم، سواء في اليسار أو اليمين داخل أوساط المحافظين من شيوخ الأزهر أو في أوساط الحركات الإسلامية، التي تنتقص من قيمة العقل والتي لا تقبل إلا بالمرجعية الثقافية النقلية التراثية الدينية، ولأن حنفي يرى أن شرط التخلص من التبعية يكون أولاً "بالتخلي عن مناهج النقل سواء عند القدماء أو الغرب"، فإن هذا جعل من خصوم حنفي يتوزعون في كل الاتجاهات، الغربية منها، والماركسية، وكذا في صفوف العلماء التقليديين المحافظين الذين شنوا عليه معركتهم.

والمعركة التي شنها التيار المحافظ من شبوخ الأزهر (جبهة علماء الأزهر) ضد حسن حنفي، بدأت على إثر إحدى الندوات التي أقامها الأزهر احتفاء بأحد رموزه، واستدعي للمشاركة فيها مجموعة من الأساتذة كان من ضمنهم د. حسن حنفي، لكن شبوخ التيار المحافظ اعترضوا على هذه المشاركة وحاولوا منعه من دخول الجامعة وأصدروا عبر جمعيتهم "جبهة علماء الأزهر"، وهي جمعية أسست منذ 1967، واستعادت نشاطها- بيانا تحريضا ينهمون فيه حنفي بالكفر، ويقولون بأن أفكاره تسيء إلى الإسلام وتشكك في ما ورد في القرآن حول الإسراء والمعراج! وقالوا أيضا أنه صاحب "مشروع ندميري ينبغي استنفار الأمة كلها ضده". ومعلوم أن جبهة علماء الأزهر هذه سبق لها أن أعلنت عن مواقف متشددة من قضايا مثل مؤتمر السكان والتنمية الذي عقد بالقاهرة 1994، وعالج قضايا المرأة والأسرة وتنظيم النسل، كما أيدت حكم تطليق نصر أبوزيد من زوجته، بدعوى رده وكفره، كما هاجمت هذه الجمعية وزير الأوقاف المصري د. رزوق -حاصل على الدكتوراه في الفلسفة في ألمانيا- بمناسبة إقدامه على إصدار عدة قرارات لتحديث وزارة الأوقاف، واصفة إياه بأنه "أستاذ الفلسفة العلماني الذي يسعى إلى هدم كيان علماء الإسلام" ولم يسلم من هجومها حتى شيخ الأزهر الطنطاوي بعد أن قبل هذا الأخير دعوة لإحدى الجمعيات التي اعتبرتها الجبهة لها علاقة بالماسونية لحضور حفل غداء. وهكذا فإن هذه الجبهة التي أناطت بأعضائها مهمة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر (الحسبة) أصبحت مؤسسة دينية تستمد شرعيتها من هذا الدور الديني، وأصبح لها تاريخ من المواجهات والمعارك ضد التنوير وحرية الفكر والاعتقاد، وتحسب به في صف أصحاب التيار الديني المتشدد الذي يصب في اتجاه تغذية التطرف الديني، وما الهجوم على حنفي إلا حلقة من هذا التاريخ. والسؤال هو: ماهو طبيعة المشروع

الذي يبشر به حنفي والذي وصف من طرف خصومه بكونه تدميري؟ وهل هو حقاً كما يدعون مشروع ضد الأمة ويسري للإسلام؟.

لنترك د. حسن حنفي يحدثنا عن مشروعه من خلال هذا الحوار الذي أجرته معه مجلة الوحدة منذ سنة 1985. وهو حوار رغم مرور أزيد من عشر سنوات على إجرائه فإنه لا زال يعبر عن مشروع صاحبه، الذي وصف من قبل المحافظين بأنه تدميري. يقول في الحوار: "لقد حاولت قدر الإمكان أن أبدأ بداية جدية وألا أنسرع، لأن في ذهني كبوات الحركات الإصلاحية الحالية منذ ابن تيمية والأفغانى ومحمد ورشيد رضا (...) أنا أريد أن أجعل الإسلام حركة ثورية مستمرة وأن نتعلم جيلاً بعد جيل وأن يحدث تراكم الخبرات الإسلامية، لكي نكون رصيذاً ضخماً يمكن يحدث حركة كبيرة .. فإلى حوار العرب توجد حركة تمكنت جيلاً بعد جيل من الانتقال من حركة صهيونية سياسية ثم إلى تأسيس دولة ومنها للإنتقال إلى التوسع إلى أن وصلت إلى "الدولة الإمبريالية" وتطرح نفسها اليوم كبديل كلي لدول المنطقة العربية، إن هذا التحدي المتنامي إلى جوارنا يدفعنا إلى الإسراع في النهضة .. ولا بد من معرفة أسباب كبواتنا المتلاحقة تاريخياً .. فنحن في كل محاولة للنهضة نكبو (...) ما السبب؟ بالنسبة إلي حاولت أن أبدأ منذ البداية : كيف نشأة الحضارة الإسلامية الأولى؟ كيف نشأة العلوم؛ علوم العقيدة، علوم الشريعة، الحكمة التصوف؟ ... إلخ. وكيف استقرت هذه العلوم لأنها هي التي مازالت توجه أجهزة الإعلام وبقراءها الطلاب في المدارس ويعلمها المشايخ في المساجد... أقول إذا أن التراث، الذي كتب ودون من هذه العلوم غلب عليه في النهاية تيار واحد، هو الذي يسمى بالتيار الإسلامي المحافظ (...) تيار الدولة، بعد أن كان لابد للدولة أن تستقر وترفض كل التيارات الفكرية الأخرى المعارضة (...) هذه كانت الصورة التي أمامي .. وكان لابد

من طرح السؤال التالي: هل من مصلحة المسلمين تأييد الدولة وتأييد أنظمتها الحكم والترويح لثراث الدولة كما كان الحال دوماً، أم لابد من محاولة تقديم ثراث آخر أقرب إلى إذكاء روح المعارضة عند الناس حتى تتمكن من أخذ حقوقها المفقودة؟⁽⁵¹⁾ هكذا خلص د.حسن حنفي إلى ضرورة البحث في التراث، عن ثراث المعارضة، لكن، وكما يقول، تراث المعارضة دون وكتب من قبل مؤرخي السلطة، فهو إذاً إما تراث مطموس أو مشوه أو مهمش ومنسي. من هنا سبداً مشروع حسن حنفي النهضوي من خطوة أولية إعادة كتابة التراث كله حتى يستطيع إبراز التراث العقلاني المعارض الذي عمل التيار المحافظ والدولة المستبدة على طمسه وإقصائه وهذا التراث وجده في عقلانية المعتزلة ودعوتهم للحرية والمسؤولية والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، كما وجده في انتفاضات الخوارج ومعارضتهم لأنظمة الحكم الجائرة. فحسن حنفي، كمفكر ملتزم سبتجه للتراث الإسلامي بهدف قراءته وكتابته وإعادة بنائه من منظور عقلاني يستوحي الحركة الإصلاحية لمحمد عبده. دون أن يقف عندها لأنه يروم الانتقال من "العقيدة" للثورة" (وهذا عنوان لأحد كتبه). أي الإلتزام بقضية سياسية هي جعل الإسلام حركة ثورية تعيد تشكيل العقيدة في اتجاه أن تصبح عقيدة للتغيير الاجتماعي والسياسي. والمطالبة بالحقوق وحرير الأرض وتوحيد الأمة وتحقيق العدالة الاجتماعية والقضاء على الإستبداد والفهر.."

ولهذا فهو يصرح في حوار به بأنه يريد "إسلاماً ينفع الناس" إسلاماً يعتمد على العقل ويزكي في المسلمين روح المسؤولية والإعتماد على النفس وروح المعارضة بدل الخنوع والإستكانة لعقيدة الجبر والمكروب.

ويمكن تلخيص مشروع حسن حنفي إلى ثلاث لحظات أساسية: اللحظة الأولى، وهي تلك التي تحدثنا عنها وتدور حول

إعادة كتاب التراث وبنائه بدءا بعلم العقيدة. وهذا ما كان قام به محمد عبده في رسالته التوحيد من منظور عقلاني معتزلي مع جرأة أكثر لدى حسن حنفي في اتجاه ملائمة النص الديني مع مستلزمات العصر وقضاياه.

أما اللحظة الثانية: فهي إعادة كتابة تاريخ الغرب وحضارته وإرجاعه إلى حدوده ونسبته لإعطاء قيمة لكل الحضارات الأخرى: الصينية واليابانية والهندية والفارسية، واعتبار أن الحضارة الأوروبية ليست وحدها الحضارة الوحيدة في العالم. والهدف كما يقول حنفي هو: تخجير الغرب واكتشاف الشرق. وإعادة كتابة تاريخ البشرية بشكل منصف يقضي على المركزية الأوروبية، وربما قد يعطي بديلا آخر هو عودة المركزية الإسلامية من جديد.

أما اللحظة الثالثة في مشروع حنفي وهي عنده الأخيرة فسوف يخصصها، كما يقول " لتفسير القرآن تفسيراً موضوعياً، ليس تفسيراً معتاداً طويلاً يبدأ بالفاتحة حتى سورة الناس، ولكن تفسيراً بحسب الموضوعات، يجمع مثلاً كل الآيات التي تبحث في الإنسان، في الإدارة، في العقل، في المجتمع، في التاريخ، وينتهي حسن حنفي إلى التأكيد على " أن الإسلام أكبر بكثير مما يتصورون، أكبر من العقائد والشعائر وأكبر من الممارسات اليومية والذهاب خمس مرات يومياً إلى المساجد والذهاب إلى الحج"⁽⁶⁾. فالإسلام عنده " حليف المواطن في الدفاع عن مصالحه يسترشد به في قضايا الفقر والحرية والتوحيد والتحرر والشفقة... وهو يحافظ على الهوية ضد التغريب. وهو عامل جنيد الجماهير في بلاد الإسلام المتزامية، لتكون حركة إسلامية عامة يمكن أن تضم إليها التيارات السياسية"⁽⁷⁾. فالإسلام عنده قادر على أن يوجد في داخله العلمانيين والماركسيين والمثقفين والليبراليين. وهو هنا لا يخفي توجهه السياسي إلى تكوين جبهة وطنية عريضة تضم الجميع،

أوكتلة تاريخية" تجمع جميع الاتجاهات الطامحة للنهضة أوالتغيير. "الإخوة في الله" أي التيار الإسلامي، والإخوة في الوطن "التيار اليساري و"الإخوة في الثقة" أي القوميون الناصريين و"الإخوة في الحرية" أي "الليبراليين" وهو لا يجد حرجا في هذا التكتل المتعارض من حيث المرجعيات ما دام هناك قضايا مشتركة هي تحرير الأرض وتوحيد الأمة وتحقيق العدالة والقضاء على الاستبداد والقهر. ويؤسس د. حسن حنفي هذه الرؤية التأسيسية للإسلام على فهمه له كقوة وطاقة حركة يمكن توظيفها لتحقيق النهضة أوالتغيير... وهو في الفهم يزاوج بين فكر محمد عبده الإصلاحى والطموحات السياسية للأفغانى التى تخلص منها محمد عبده لاحقا بعد أن جددته مشاريع الأفغانى السياسية لمرحلة طويلة. أي ما بين 1871 حتى 1888 سنة عودة عبده إلى مصر من منفاه بعد مشاركته في حركة المقاومة الشعبية التى قادها أحمد عرابي ليتفرغ للإصلاح والتربية ومن هنا جاء قوله بأن السياسة ما دخلت شيئا إلا أفسدته.

فحسن حنفي كمتقف ملتزم وصاحب مشروع إسلامي تنويري وهو يخطط للمستقبل ظل كمتقف بتأرجح بين طموحات الأفغانى السياسية التى لم تحقق، والإهتمامات الإصلاحية التربوية لمحمد عبده، ونلمس الجانب الإفغانى في مشروع حنفي في دعوته إلى إنجاز ما أسماه باليسار الإسلامى أوالإسلام التقدمي. وهو عنده إسلام معارض ومتجدر في تاريخ الإسلام منذ نشأته، وكل الثورات والحركات التى قامت في تاريخ الإسلام قامت عليه . كالقرامطة والزنج والخوارج والشيعه والمعتزله... إلخ. ويتأسف لكون هذا اليسار الإسلامى، را هنا، ليس له تنظيم مستقل أو حزب معين. وأن دعاته وأصحابه مجموعة من الأفراد والمتقفين المستنيرين والباحثين والمواطنين ليس لهم منبر مستقل، لأنهم، كما يقول عنهم حنفي، ليسوا متفرغين للعمل السياسى. ولا يملكون الوقت

والإمكانيات لتأسيس حركة إسلامية اجتماعية نورية. " وهذا حلم جمال الدين الأفغاني الذي مات مفكرا يحلم بإنشاء هذا الحزب". (عن حوار أجرته معه مجلة الفكر الديمقراطي عدد 11 سنة 1990). فهل يعني هذا الكلام أن حسن حنفي في مشروعه أكثر إغذابا إلى حلم الأفغاني منه إلى واقعية محمد عبده أم أنه كغيره من المنقذين الإسلاميين لم يستطع التخلص من أسر الأفغاني ومثاليته؟ رغم اعترافه بكبوة المشروع السياسي لهذا الأخير وفشله.

وعموما فإن مشروع حسن حنفي، الذي أثار شيوخ الأزهري المحافظين ودفعهم إلى مهاجمته واتهامه بالكفر والنحريض على قتله، فهو مشروع جاء ليكمل وليتجاوز المشروع الإصلاحي النهضوي الذي بدأه الرواد أمثال الأفغاني وعبده، وهو في جوهره تحرري يعطي أهمية للموروث الديني في جانبه المعارض، لتوظيفه في تحقيق النهوض بالامة. وهو أيضا مشروع وحدوي من حيث نزوعه لرفع التعارض بين مختلف التيارات المتطلعة للتغيير، وأيضاً ديمقراطي وعقلاني من حيث دعوته إلى اعتماد الحوار والتسامح ونبذ العنف ومقارعة الحجة بالحجة والرأي بالرأي، وإبداعي تجديدي يدعو إلى الاعتماد على القوة الذاتية وعدم اليأس والتخلي عن التبعية، سواء للقدماء أو الغرب، وهو أيضا مشروع نقدي لا يمجّد الماضي ولا ينبهر بالغرب إذ ينظر إليه على أنه "أحد مراحل تاريخ الوعي الإنساني ولبس المسار الحضاري الأوحّد"، وهو بهذا الموقف لا ينتهي إلى الدعوة للإنغلاق ورفض الثقافة الغربية ولكنه فقط يدعو إلى النهوض والتحرر من التبعية الثقافية له على اعتبار كما يقول أننا ينبغي أن ندخل مرحلة الإبداع لأن "فترة التلمذة قد طالت ولا ينبغي أن يظل الغرب هو "المعلم الأبدي" و"نحن التلميذ الأبدي"⁽⁸⁾.

والذين أدانوا حنفي بالكفر والإساءة إلى الإسلام، هم من لزالوا لم يلجوا مرحلة الإبداع ولهم وعي سلبي من التراث الغربي. وسجناء مناهج النقل عند القدماء، وهم في الغالب لم يقرؤوا كل ما كتبه حسن حنفي. وهذا ما أكدته جريدة الأهالي المصرية. (الأربعاء 7 مايو 1997) التي نقلت عن صاحب "بيان جمعية شيوخ الأزهر" قوله أنه: "لم يكن قرأ أي شيء لحسن حنفي إلا مقالات صحفية فقط". مع أنهم لا يقومون سوى بإعادة الدور التقليدي للفكر المحافظ الذي كان في الماضي، كما في الحاضر، إما عن جهل أو عن قصد، خصما عبدا للتجديد والعقلانية والحرية. وهؤلاء هم من أطلق عليهم محمد عبده في كتابه "الإسلام والنصرانية" حفدة الجهل وأعوان اليأس". وقد اصطدم بهم أكثر من مرة وهو مباشر مهمة إصلاح الأزهر. وشكلوا ضده حزبا لعزله من منصب الإفتاء ومجلس إدارة الأزهر. وهاهم حفدتهم، يشنون حربهم على أحد رموز الفكر التنويري، بالجامعة المصرية، وعوض أن يقرؤا كتبه ويناقشوا أفكاره بالحجة والمناظرة، لجؤوا إلى أسلوب البيانات والتحريض، بما يعبد مصر ومثقفها إلى قرن خلا حيث كان شيوخ الأزهر المتزمتين يمارسون الرقابة على حرية التعبير ويشككون في معتقدات المفكرين فهل هذا يعني أن الأزهر في حاجة إلى مشروع للإصلاح من الداخل؟ أم أن السلطة من مصلحتها بقاءه كمركز لإنتاج مثل هذا الفكر التقليدي الذي يخدم الدولة وإيديولوجيتها التي تكرر الجمود وتنشر التراث القديري الجبري الداعي للخنوع وإطاعة أولي الأمر ويعطي الأولوية للنقل على العقل... إلخ. إنه تساؤل أساسي يظهر من خلال قراءة مشروع حسن حنفي أنه حاضر لديه، لكن محنته مع الأزهر ومع تياره المحافظ سيجعل هذا السؤال عنده يفتح على أسئلة أخرى حول دور الدولة والمجتمع المدني بجمعياته الغير الحكومية (كمركز المساعدة القانونية لحقوق الإنسان، وإتحاد الكتاب والجمعية

الفلسفية المصرية.... إلخ). لأن هذه الأخيرة هي التي سارعت إلى إدانة مواقف جبهة علماء الأزهر أمام تأخر الدولة وصمتها. فهل يعني هذا أنه على المثقفين العرب الرهان أكثر على فعاليات المجتمع المدني وقواه الحية والديموقراطية وتفعيلها بدعمها لتلعب دورا فعالا في الدفاع عن قيم الديمقراطية وحقوق الإنسان بما فيها الحق في حرية الرأي والتعبير الذي بدأ يتضح مرة بعد أخرى وفي حالات مماثلة سابقة (حالة نجيب محفوظ مثلا مع أولاد حارتنا ، وحالة يوسف شاهين مع فلمه المهاجر...) أن الحق في التعبير مشكل حقيقي يواجه المثقف في المجتمعات العربية، بما يفرض بالتالي، وكما يقول الأستاذ علي أومليل في كتابه السلطة الثقافية والسلطة السياسية: "على المثقفين والكتاب العرب من دعاة الإلتزام إعطاء الأولوية للديموقراطية وعلى رأسها حرية التعبير والحريات العامة. واعتبارها ليست مجرد لعبة شكلية ومن ثمة فإن نضال المثقف العربي " ينبغي أن يكون أولا، وقبل كل شيء، نضالا من أجل الديمقراطية... لأنها هي الكفيلة بتحقيق الشرط الأساسي لوجود المثقف واستقلاله، أي إمكان حرية الرأي والتعبير، فعليه أن يعمل أولا من أجل إقرار هذه الحرية، أي أن نضاله نضال من أجل الديمقراطية أولا، فلا ينبغي إرجاءها بإسم أهداف أخرى، وإلا كانت النتيجة تعبيد الطريق لأنظمة تدعي تحقيق أهداف الأمة، ولا تحقق شيئا ولا تفعل سوى مصادرة حريات الناس وحقوقهم الأساسية"⁽⁹⁾. ولعل الدرس الذي يمكن استخلاصه من محنة حسن حنفي مع خصوم حرية الرأي والإجتهااد والذين قبله هو إعطاء الأسبقية للديموقراطية والتسامح باعتبارهما الإلتزام الأول، وبالتالي مقاومة ورفض كل أشكال اللاتسامح في عصرنا انطلاقا من كون التسامح هو مفتاح حقوق الإنسان والديمقراطية ودولة الحق والقانون. كما ورد ذلك في البند الأول من وثيقة إعلان المبادئ حول التسامح. التي تشكل مرجعية كونية (عالمية) لا

تتنافى مع الخصوصيات الثقافية المختلفة بل تغذيها وتكامل معها لأن كل الثقافات والمجتمعات في حاجة إلى التسامح وقد عرفته إما كمفهوم أو كتجربة وإن لم تكن بالضرورة مطابقة للمفهوم والتجربة الأوروبية، إذ تعاملت معه كل ثقافة وكل مجتمع بحسب خصوصياته وحاجياته وتجاربته. وهذا قد يقودنا إلى التساؤل والتفكير في "التسامح" كمفهوم حدائي. ومدى حضوره في الثقافة العربية الإسلامية. وبالتالي أشكال وتعبير هذا الحضور سواء لدى "المثقفين" القدامى أو مفكري النهضة والإصلاح.

إن هذا التساؤل لم يكن غائبا عمن ذهن حسن حنفي ومشروعه حيث عبر عنه بصدد نقاشه لدى قبول الإسلام لمفاهيم ومقومات الحداثة. إذ يقول متسائلا في هذا السياق إلى أي حد توجد مفاهيم الحداثة هذه في الإسلام (يقصد مفاهيم الطبيعة العقل الديمقراطية حقوق الإنسان المجتمع التقدم الحرية إلخ) في أصوله الأولى في حضارته وعلومه المتحققة في التاريخ؟ هل هناك مفاهيم مضادة لها منعتها من أن تتحول إلى مخزون ثقافي عندنا في وعينا التاريخي⁽¹⁰⁾ وانتهى حنفي كإجابة عن هذا التساؤل إلى القول بأن الإسلام عرف مقومات الحداثة. وأن التحدي الراهن أمام الإسلام ليس في عدم "وجود مقومات التحديث فيه ولكن في غيابها عن وجداننا القومي منذ هزائمتنا الأخيرة في عصر التدهور والإنهيار منذ سقوط الأندلس وعصر ابن خلدون حتى الآن⁽¹¹⁾، ويبقى السؤال المقلق الذي يؤررق صاحب اليسار الإسلامي ويطمح إلى أن يكون سؤالا مشتركا بين كل المعارضات في مجتمعنا الإسلامي ونخبه: الإخوة في الله (الإسلاميين)، الإخوة في الوطن (اليساريين) والإخوة في الثورة (القوميين) والإخوة في الحرية (الليبراليين) وهوبهذا يطمح إلى تجاوز الصراعات والإختلافات بين القوى والنخب المعارضة الطموحة للتغيير وذلك من أجل مشروع انبعاث حضاري. أو كما يقول لتصبح حضارتنا من جديد

حضارة الإنسان ونستطيع أن ندافع عن أوطاننا عن حقوق الإنسان وأن نوجه التنمية لصالح الإنسان. وأن يصبح التحديث في النهاية دفاعاً عن كرامة الإنسان⁽¹²⁾.

ويرى صاحب اليسار الإسلامي بأن فضايلنا المصيرية الحالية تتركز في أربع قضايا: تحرير الأرض التي مازالت محتلة - القضاء على الفقر والتفاوت بين من يملكون ومن لا يملكون - قضايا الحرية والديموقراطية في مواجهة النظم الديكتاتورية والتسلطية - وقضية توحيد الأمة. هذه هي إذن أهداف اليسار الإسلامي كما بشر به حنفي انطلاقاً من أطروحته التي تقوم على قراءة إبداعية في الإسلام. تأخذ بالإعتبار قضايا العصر وتربط الصلة بين الماضي والحاضر بين متطلبات الهوية ومتطلبات الحداثة. ولذا فالعقل والفلسفة لا تجد نفسها محاصرة ومرفوضة ضمن هذا الخطاب سواء تلك المستمدة من التراث القديم أو الغربي، بل على العكس يربطها بها حنفي عدة أدوار أساسية في مشروعه النهضوي والتجديدي، خاصة منها تربية المواطن والأمة تربية تقوم على قيم العدالة والديموقراطية والتسامح واحترام حرية الرأي الآخر، لأن مجتمعاتنا على حد قوله "نعاني من أزمة في الحريات العامة. فكثير من الأنظمة تقوم على الرأي الواحد، والحزب الواحد، والتنظيم الواحد، والصحافة الواحدة باستثناء القليل. وأن غياب الرأي الآخر إضرار بالفكر، ونذير بسوء العاقبة وتضرب مجتمعاتنا المثل في عدد نزلاء السجون وضحايا حرية الرأي. وتثار لدينا باستمرار قضايا حقوق الإنسان. والفلسفة قادرة على الدفاع عن حرية الرأي الآخر. الفلسفة حوار، وتبادل وجهات النظر، لا تكفر أحداً، وتقبل كل شيء، حجتها البرهان، ومقياسها الصدق الداخلي. لا تعتمد على سلطان العقل، ولا تخاف سلطة، ولا تدهن سلطاناً. وهي في هذا مثل الدين تماماً في تأكيده على ضرورة النصيحة، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وعن خلق الله للناس أحراراً⁽¹³⁾.

ومن هنا نستنتج أن مشروع حنفي تحضر فيه الفلسفة إلى جانب الدين كحاجة وكضرورة لها دورها في نهضة الأمة وفي بناء مشروعاتها، وهي عنده مثل الدين تماما، وهذا ما يحيلنا إلى النزعة التوفيقية بين الدين والفلسفة أوبين العقل والنقل كما تمت مع بعض الفلاسفة المسلمين، خاصة ابن رشد ومشروع إدخال الفلسفة وإدماجها في البيئة الثقافية الإسلامية وبالتالي إرساء العقل في قلب الشريعة والتأكيد على وظيفته إلى جانب الوحي، فهل يعني هذا أن مشروع حنفي في مستواه الثقافي يتضمن نزعة رشدية ترمي إلى تحرير العقل الديني من وصاية التقليد وسلطة القدماء اعتمادا على الاجتهاد وآلياته كالتأويل العقلاني للنص الديني، إذا كان هذا صحيحا فليس غريبا إذن أن يكون لحنفي معارضين وخصوم من صنف ابن رشد الفيلسوف الفقيه الذي اتهم هو الآخر من بعض فقهاء عصره بالخروج من الشريعة، ولحقه من ذلك الأذى الكثير بما عرف بنكبة ابن رشد⁽¹⁴⁾، كما أنه ليس صدفة أن بلح كل منهما في طلب فضيلة الحوار والتسامح والتعايش بين مختلف الآراء المتباينة دون اللجوء إلى تكفير الآخر والواقع أن مشروع حنفي وإن كنا نعثر فيه على نزعة رشدية لا يمكن تجاهلها فإنه لا يقتصر فقط على المرجعية الرشدية، إذ أنه يجد أصوله في كل التراث الإسلامي العقلاني والمعارضة لدى المتكلمين (المعتزلة) والفقهاء والفلاسفة ودعاة الإصلاح، كالأفغانى وعبدى وغيره، لأن هدف حنفي من العودة إلى التراث هو استرداد وظيفه العقل كما ظهرت لدى اتجاهات المعارضة، والتخلص من "وطأة النقل الذي تدعمه السلطات السياسية الحاكمة وترجع له أجهزة الإعلام ويدعوله فقهاء السلطان"⁽¹⁵⁾، وهذا ما جعل مشروعه عملا إبداعيا تتم فيه المزاوجة بين التراث والتجديد دون انغلاق أو تبعية مع الوعي بمشاكل العصر وتحدياته.

هوامش ومراجع

- 1 . حسن حنفي، الدين والثورة في مصر، 1981/1956، الناشر مكتبة مدبولي القاهرة، بدون تاريخ، ص. 7
- 2 . محمود أمين العالم، لوماند ديبلوماتيك، غشت 1989، ضمن دفاتر فلسفية، الحداثة، م. سبيل، ع. بنعبد العالي، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ط 1، 1996، ص. 96
- 3 . ح. حنفي، الدين والثورة، سبق ذكره، ص. 294
- 4 . مجلة الوحدة، السنة الأولى، العدد 6، مارس 1985، حوار تحت عنوان، الدين والتراث والثورة في فكر حسن حنفي، ص. 125
- 5 . نفسه
- 6 . نفسه
- 7 . نفسه
- 8 . نفسه
- 9 . علي أميل، السلطة الثقافية والسلطة السياسية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت لبنان، الطبعة الأولى، مايو 1996، ص. 256
- 10 . حسن حنفي، مجلة لوماند ديبلوماتيك، سبق ذكره، ص. 99
- 11 . نفسه، ص. 102
- 12 . نفسه، ص. 101
- 13 . حسن حنفي، الدين والثورة (1)، الدين والثقافة الوطنية) سبق ذكره، ص. 186
- 14 . انظر في هذا الموضوع ما كتبه الجابري عن نكبة ابن رشد في كتابه "المنقطفون في الحضارة العربية- محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد مركز دراسات الوحدة العربية الطبعة الأولى بيروت، نونبر 1995، ص. 119
- 15 . م. حنفي، مجلة لوماند ديبلوماتيك، سبق ذكره، ص. 100

المحور الثامن

سؤال التسامح في ثقافتنا بين الخصوصية والكونية

سؤال التسامح في ثقافتنا بين الخصوصية والكونية

1- في معنى التسامح

سبق للجمعية العامة للأمم المتحدة بتاريخ 20 ديسمبر 1993 أن قررت إعلان سنة 1995 سنة عالمية من أجل التسامح. وعهدت لمنظمة اليونسكو بإعداد وثيقة إعلان مبادئ حول التسامح⁽¹⁾. مع إقامة لقاءات ومؤتمرات وندوات حول الموضوع⁽²⁾. كما تقرر انطلاق حملة تحسيسية حول أشكال اللاتسامح الجديدة في العصر الحديث بهدف تعزيز التفكير الأخلاقي للمساهمة على نحو أفضل في تجنب الآثار السلبية للحدائث والتحديث التي ظهرت في الثقافات والمجتمعات الحديثة⁽³⁾.

ويتأسس الخطاب الأممي حول التسامح على مبادئ حقوق الإنسان العالمية حيث ورد في البند الأول من وثيقة إعلان المبادئ حول التسامح.

(DECLARATION DE PRINCIPES; SUR LATOLERANCE)

الصادرة عن اليونسكو في 16 نوفمبر 1995) - بصدد معنى التسامح بكونه:

أولاً : الاحترام والقبول بتنوع واختلاف ثقافات عالمنا، وهوليس مجرد واجب أخلاقي ولكنه أيضاً ضرورة سياسية وقانونية، وهوفضيلة تجعل السلام ممكناً عالمياً وتساعد بالتالي على استئباب ثقافة للسلام.

وثانيا : اعتبار التسامح ليس تنازلا أو مجاملة للآخر، بل هو قبل كل شيء موقف يقوم على الاعتراف بالحقوق العالمية للشخص الإنساني، والحريات الأساسية للآخر، ولذا فإن التسامح ينبغي أن يطبق من طرف الأفراد كما من طرف الجماعات والدول.

وثالثا : فإن التسامح هو مفتاح حقوق الإنسان والتعددية (بما فيها التعددية الثقافية) والديموقراطية ودولة الحق.

ورابعا : فإن تطبيق التسامح يعني ضرورة الاعتراف لكل واحد بحقه في حرية اختيار معتقداته والقبول بأن يتمتع الآخر بنفس الحق. كما يعني أيضا، أن لا أحد يعمل على فرض آرائه على الآخر.

وواضح من هذه المعاني الغنية والمتعددة الأبعاد أنها تؤسس لتصور جديد للتسامح يربطه علاقة ضرورية بين حقوق الإنسان والديمقراطية والسلم، مما جعل بالتالي، الاستعادة العالمية الراهنة لمفهوم التسامح يتجاوز النطاق الديني والفردى، ليصبح حقا ينبغي الدفاع عنه وحمايته قانونيا ككل حقوق الإنسان الأخرى.

كما أنها ربطت ما بين التسامح والسلم، على أساس أن هذا الأخير لن يترسخ كثقافة إلا بوجود الأول، وكما قال المدير العام لليونسكو فديريكو مايور "التسامح شرط ضرورى للسلم ما بين الأفراد كما بين الشعوب، وهو لازم لكل ثقافة للسلم".

لكن إذا كان التفكير الراهن في التسامح ينحو هذا المنحى فهذا لا يعني بالضرورة أن التسامح كان دائما بهذا المعنى، إذ عرف في مساره كفكرة وكتقليد تحولات انتقلت به من معنى إلى آخر بدءا من ولادته في موطنه الأصلي في أوروبا إلى أن أصبح ما هو عليها الآن، فهو ظاهرة تاريخية بشرية مما يجعل مساءلته عن أصوله وشروط ميلاده جزء من التفكير النقدي فيه، وذلك قبل

النسائل عن مكانته ومدى حضوره في الثقافات الأخرى غير تلك التي عرف ولادته داخلها، خاصة الثقافة العربية الإسلامية، التي تعرف مثقفوها على مفهوم الحرية، الليبرالية، الديمقراطية... إلخ منذ بداية ما يعرف بالنهضة العربية.

لذلك فإن اهتمامنا سيتجه إلى المثقفين سواء في مرحلة النهضة أوفي الفترة المعاصرة من خلال بعض النماذج لمعرفة الكيفية التي فكروا بها في هذا المفهوم وما هي الأسئلة التي طرحوها حوله.

2- أصول التسامح ومساره التاريخي:

نقرأ في معجم لالاند⁽⁴⁾ حول النشأة التاريخية لكلمة "توليرانس" وتطورها بأنها ولدت في القرن 16 م إبان الحروب والصراعات الدينية التي عرفت فيها أوروبا ما بين الكاثوليك والبروتستانت وانتهى الكاثوليك بالتسامح مع البروتستانت وبشكل متبادل، ثم أصبح التسامح يمارس اتجاه كل المعتقدات والديانات، وأخيراً وفي القرن 19 انتشر ليشمل مجال الفكر وحرية التعبير، ولم يكن ليحدث هذا التحول والانتقال إلا بعد حروب وصراعات دينية طويلة عاشتها دول أوروبا في ألمانيا وهولندا وإنجلترا وإسبانيا وفرنسا، وكان الكاثوليك خلال هذه الحقبة المظلمة يرفضون التسامح إزاء الاجتهادات الدينية، ويعتبرون التسامح بدعة بل سما دسه في عقول العامة مفكرون ملاحدة، ولذا كتب جان لوك منذ سنة 1689 رسائله في التسامح ضمنها موقفه العلماني الداعي إلى الفصل بين الدولة والدين أو ما سماه بين "مهام الحكم المدني وبين الدين"، ومن ثمة دعا إلى ضرورة تأسيس حدود فاصلة بينهما⁽⁵⁾. وهذا يعني أن التسامح كفكرة ولد كرد فعل على التعصب والصراعات الدينية بين الكاثوليك والبروتستانت التي أنهكت أوروبا ولم يكن من حل أمام مفكريها

وفلاسفتها ومصلحها الدينيين، إلا البحث عن حل لهذه المعضلة الدينية بالدعوة إلى التسامح المتبادل والاعتراف بالحق في الاختلاف وإباحة حرية الاعتقاد الديني. وبهذا يكون التسامح في هذا السياق التاريخي يحمل نزعة لائكية و"وليد حركة الإصلاح الديني الأوروبي ونشأ ليعبر عن تغير في الذهنية ناتج عن علاقة جديدة وهي علاقة الاعتراف المتبادل بين القوى التي استمرت تنصارع (...) لقد حدث انشقاق داخل الدين الواحد ثم حدث تجاوزه بالاعتراف بالحق في الاختلاف في الاعتقاد، ثم في حرية التفكير بوجه عام"⁽⁶⁾

لكن ما الذي جعل مفهوم التسامح لا يبقى سجيناً للحقل الديني وأصبح مقترناً بحرية التفكير بوجه عام؟ ثم ذلك في أواخر القرن 18 م، وتحديدًا في القرن 19 وذلك مع بروز ملامح الحداثة الأوروبية ومظاهرها، وبفعل توفر عدة شروط ثقافية وسياسية، منها على الخصوص وجود دولة القانون والمجتمع المدني والعلمانية وثقافة فلسفية نقدية وقانونية، وكان هذا كله نتاج فلسفة وفكر الأنوار التي بدأت إطلائها منذ القرن 18 م وما حملته معها من قيم ومفاهيم وأفكار جديدة حول العقل والفردانية والحرية والمساواة والحقوق الطبيعية، وفكرة التقدم والفصل بين الديني والدينيوي... إلخ، وسبكون فكر الأنوار منشغلاً بالتسامح كفضيلة أخلاقية فردية تخص مجال حرية الرأي والفكر والتعبير بصفة عامة، وستظهر في هذه الفترة عدة مؤلفات حول التسامح خاصة ما كتبه فولتير⁽⁷⁾، الذي يعتبره الكثيرون فيلسوف التسامح بامتياز، لأنه ارتفع بالتسامح واقترب به من المعنى المعاصر إذ جعله هوالمبدأ الأول لقانون الطبيعة ولحقوق الإنسان يقول: "كلنا ضعفاء وميالون للخطأ لذا دعونا نتسامح مع بعضنا البعض بشكل متبادل وذلك هوالمبدأ الأول لقانون الطبيعة. المبدأ الأول لحقوق الإنسان كافة"⁽⁸⁾ وعموماً فإن الفكر الفلسفي والأنواري للقرنين 18 و19 أسس التسامح على مرجعية عقلية تؤول به إلى الحق

الطبيعي كالحق في الحرية والمساواة، وهذا ما سيمهد لاحقاً لبصبح للتسامح معناه الحقوقي والقانوني وسيجد ترجمته في الإعلانات والمواثيق الدولية حول حقوق الإنسان منذ الإعلان العالمي سنة 1948 الذي نص في المادة 18 على أن لكل شخص الحق في حرية التفكير والضمير والدين...إلخ.

وقد وجد التسامح بهذا المعنى أرضيته وجذوره في الفكر الليبرالي ومفاهيمه الإنسانية كمفهوم الحرية الذاتية الذي يشمل حرية الرأي والتأويل والتصرف وفي هذا السياق نفسه كما عند "جون ستيوارت ميل" الذي ألف كتابه "عن الحرية" 1859 قال فيلسوف الليبرالية في القرن 19 طوكفيل "إن معنى الحرية الصحيح هو أن كل إنسان نفترض فيه أنه خلق عاقلاً يستطيع حسن التصرف، يملك حقاً لا يقبل التفويت في أن يعيش مستقلاً عن الآخرين في كل ما يتعلق بذاته وأن ينظم كما يشاء حياته الشخصية"⁽⁹⁾.

وإذا كنا لحد الآن قد تتبعنا مسار فكرة "التسامح" وتناول معانيها ضمن مرجعيتها الأوروبية فذلك لكي نصل إلى أن الفكرة كانت وليدة حاجات نابعة من المجتمعات الأوروبية وثقافتها، وكانت بالتالي فكرة ضمن منظومة فكرية متكاملة لها أسسها المعرفية والفلسفية (الليبرالية، الحرية، العلمنة، فصل الدين عن السياسة، الديمقراطية والتعددية...إلخ).

والسؤال بعد هذا هو كيف تعامل الخطاب العربي الإسلامي الحديث والمعاصر مع فكرة التسامح؟ وما هي الأسئلة التي طرحها مننجهذا الخطاب من مفكري الإصلاح وهم يفكرون في التسامح؟ وبالتالي ما هي الإشكالية المركزية التي انشغلوا بها ضمن هذا الموضوع؟ وذلك في محاولة منا لاستجلاء تمثلهم لهذه الفكرة ذات المرجعية الغربية الليبرالية. علماً بأن الخطاب العربي

الحديث عموماً عمد إلى البحث عن كل مفهوم " من المفاهيم الليبرالية الأوروبية عما يوازيه أو يقاربه في الفكر العربي الإسلامي " القديم"⁽¹⁰⁾ . إذا فما هو المفهوم أو المفاهيم التي اعتمدها للمطابقة بينها وبين مفهوم التسامح؟

3- مثقفو الإصلاح والنهضة العربية وسؤال التسامح

عندما احتك العرب بالغرب وحدثت وفكره الليبرالي عمد جيل من المثقفين والمفكرين الرواد بمختلف تياراتهم (السلفيين والليبراليين...إلى مسألة هذا الفكر واتخاذ مواقف منه تتراوح بين الرفض أو القبول أو التوفيق، فعمل بعضهم مثلاً على المطابقة بين مفهوم "الديموقراطية" الأوروبية و"مفهوم الشورى" وبين أهل الحل والعقد ومثلي الأمة في البرلمان. وبين "العدل" القرآني والمساواة" في مفهومها الحديث...إلخ ودون مناقشة مدى استيعابهم لهذا المفهوم أذاك، فإن ما يهمنا هو الحديث عن الكلمة التي اقترحوها لترجمة "توليرانس (Tolérance)"، والمفهوم الذي وضعوه كمقابل لها، ذلك لأن كلمة "التسامح" هي كلمة مولدة لا جذها في قواميس اللغة العربية الكلاسيكية. ففي لسان العرب مثلاً نجد "سمح، السماح، السماحة، المسامحة، والتسميح، وتعني لغة: الجود. ويقال سمح (بالفتح) وأسمح إذا جاد وأعطى عن كرم وسخاء واسمح وتسامح، وافقني على المطلوب. والمسامحة المساهلة. ويقال سمح(بتشديد الميم) البعير بعد صعوبته...إلخ"⁽¹¹⁾

فالجذر اللغوي للفظة التسامح(المستحدثة) لا يحيل على المعاني الحديثة للتسامح ما دامت تعني الكرم والسخاء والجود والمساهلة...إلخ وقاصرة عن استيعابها لأنها تلغي مبدأ المساواة الذي يعتبر شرطاً في الدلالة الحديثة للتسامح (في الكرم

والسخاء والجود والمساهلة نجد علاقة اللامساواة بين المتكرم والمتكرم (عليه)

ما يمكن استنتاجه من هذا التحليل اللغوي القاموسي هو أن كلمة " التسامح " العربية التي تعبر عن مفهوم التسامح= تولبرانس الأوروبي لا تعبر عنه بدقة فهل يعني هذا أن المفهوم كان غائبا في الثقافة العربية الكلاسيكية مادامت اللغة تعكس ثقافة المجتمع وفكره؟ وهل يعني هذا بعبارة أخرى أن مسألة التسامح في أبعادها الحديثة تدرج ضمن أنواع اللامفكر فيه l'impensable العديدة في الفكر العربي الإسلامي الذي يدور في فلك الفضاء الذهني الوسطوي على حد تعبير محمد اركون؟⁽¹²⁾

لندع الإجابة عن هذا السؤال إلى حين لنعرض لمواقف مفكري النهضة ورواد الإصلاح من التسامح. فجمال الدين الأفغاني مثلا لم ير في التسامح إلا جانبه السلبي باعتباره دعوة لإطلاق الحرية الدينية والفردية في معناها الليبرالي، فشعار التسامح والحرية الذي رفعه الغرب الأوروبي حسب الأفغاني " يخفي قصدا معينا هو النيل من وحدة الأمة"⁽¹³⁾ ولذا وكرد فعل اتجاه الضغط الاستعماري الأوروبي على البلدان الإسلامية الذي عايش الأفغاني أخطاره وناضل من أجل التصدي له، لن يرى في شعار التسامح المقترن بالحرية إلا غطاء لإخفاء الأطماع الغربية للسيطرة والاستعمار، وذلك بهدم الوحدة الدينية التي تعتبر عنده أساسا للوحدة السياسية وعنصرا فاعلا في مقاومة التهديد الأجنبي. ولهذا فقد رفع الأفغاني، من موقف دفاعي، شعار العصبية أو التضامن الديني، وبالتالي هاجم الذين يروجون للتسامح.

أما تلميذه محمد عبده فقد ألزم بنفس الموقف الدفاعي لأستاذه ولكنه سلك فيه مسلكا مخالفا وخص موضوع التسامح

بكتابه: "الإسلام والنصرانية بين العلم والمدينة" دافع فيه بأسلوب سجالي عن أهمية ومكانة التسامح في الإسلام. رد فيه على بعض المفكرين العرب من معاصريه وعلى بعض المستشرقين أمثال إرنست رينان وهانوتوموكدا في ردوده عليهم، تسامح المسلمين مع غيرهم من أهل الديانات الأخرى، وأعطى أمثلة على ذلك بالمكانة والمناصب التي احتلها غير المسلمين في المجتمعات الإسلامية سواء في المجال السياسي أو العلمي، كما أن معاملة المسلمين للمسيحيين الخاضعين لهم في اسبانيا مثلا كان فيه التسامح أكثر مما كان في معاملة النصارى للمسلمين⁽¹⁴⁾.

وهكذا نلمس عند محمد عبده رغبة قوية لإثبات التسامح في الإسلام كتقليد وكممارسة سواء في مجال الاعتقادات الدينية أو مجال الفلسفة والعلم، وسواء بين المسلمين أنفسهم وأبين غيرهم من أصحاب الأديان الأخرى. وكان محمد عبده وهو يفكر في الموضوع يستعمل أحيانا كلمة "التسامح" وأحيانا كلمة "التساهل" دون أن يهتم كثيرا بالإشكال اللغوي بقدر اهتمامه بالوقائع التاريخية الفعلية من أجل إسناد أطروحته التي تتضمن القول بوجود أسبقية زمنية ومفهومية للمسلمين في ممارسة التسامح، وحرية الاعتقاد، ويندرج هذا القول ضمن رؤية للحداثة ولبعض مفاهيمها التي لا تتناقض أو تتعارض مع الإسلام، وهذه الرؤية يشترك فيها أغلب السلفيين والإصلاحيين من جيل محمد عبده الذين رغم حرصهم على الهوية الإسلامية وضرورة الدفاع عنها، فهم لم يندفعوا في اتجاه القطيعة مع الغرب وحداثته وإنما نلمس لديهم رغبة " في مد الجسور بين المرجعيتين التراثية العربية الإسلامية والنهضوية الأوروبية"⁽¹⁵⁾.

وهذا يصح أيضا على ما قام به الطهطاوي قبل عبده حين وجد أصول التسامح في مفهوم الاجتهاد الإسلامي كحريه للتفكير في المجال الديني.

أما الاتجاه العلماني داخل الفكر العربي في عصر النهضة كما عند فرح أنطوان صاحب مجلة الجامعة -والذي كان له على صفحاتها مع محمد عبده سجل إثر إصدار فرح أنطوان لدراسته عن فلسفة ابن رشد وحياته- فكان يميل بوضوح وصراحة إلى القول بفصل الدين عن الدنيا. لأن العصر عنده كما قال: "هوزمان العلم والفلسفة الذي يقضي بأن يحترم كل فريق رأي غيره ومعتقده"⁽¹⁶⁾. وهنا يظهر لدى هذا التيار العلماني الذي كان أكثر انتشارا لدى المسيحيين العرب كيف أن التسامح كاحترام رأي الغير ومعتقده لن يتحقق إلا بوضع الدين جانبا وفصله عن شؤون الدنيا والسياسة. أي بتحقيق تجربة العلمنة كما عرفتھا أوروبا لأن هذا هو السبيل الوحيد للخروج من التأخر والحق بأوروبا أوما سماه بالتمدن الأوروبي. وقد عمل هؤلاء من هذا المنطلق كما هو الشأن مع فرح أنطوان على الدعوة إلى إلغاء التعارض بين الأديان والقول بوحدتها. يقول فرح أنطوان: "إذا تفحصنا مجموعة الشرائع ووجدنا أن غايتها الوحيدة إنما هي حث الناس على الفضيلة". وبعبارة أخرى فإن جميع الأديان -عند لفرح أنطوان- إنما هي دين واحد والدافع إلى القول بالعلمنة ووحدة الأديان عند فرح أنطوان، هو الوضعية الاجتماعية والسياسية في لبنان التي تتميز بتعددية الأديان، والطوائف ولم يكن لفرح أنطوان من مخرج إلا بناء دولة وطنية علمانية حديثة، لا دينية في لبنان للمسلمين والمسيحيين على السواء، وهذه الدعوة ستبرز مجددا بعد تجربة الحرب الأهلية المريرة، ليس فقط عند دعاة

العلمانية ولكن أيضا لدى بعض دعاة الإسلام السياسي في أوساط الشيعة كمحمد مهدي شمس الدين الذي قال: "نحن نريد دولة لا دين لها". فالخل عنده هودولة غير دينية، أما محمد حسين فضل الله فقد أكد هو الآخر في نفس السياق أنه: "ليست هناك نصوص تمنع العلمانية من أن تطبق في المجتمع". (17)

وعموما فالمثقفون العرب من ذوي التيار السلفي في عصر النهضة من جيل محمد عبده والكواكبي والطاهر حداد... إلخ من اجتهدوا وتأثروا قليلا أو كثيرا بالمنظومة الليبرالية، وأعلى الأقل ببعض مفاهيمها يتميزون بخاصيتين:

أولاهما : هي كونهم لا يهتمون بالأصول الفلسفية لهذه المفاهيم، فهم مثلا لم يبحثوا عن الأصل الفلسفي للتسامح أو الحرية أولديموقراطية، بل اكتفوا بالقول بأن الإسلام لا يتعارض معها وهو في روحه دعوة للحرية والتسامح... إلخ.

ثانيهما " هي سعيهم الدائب إلى التأصيل، أي تأصيل تلك المفاهيم داخل المرجعية التراثية والثقافية الإسلامية، بما يعني ضمنا أن الحرية والتسامح والعقلانية وغيرهما ليست مقصورة على أوروبا وثقافتها ولا مشروطة بسياقها التاريخي وهذا ما يسمح بإطلاق القول بالأسبقية الزمنية.

لكن ماذا عن بعض المثقفين المعاصرين وكيف فكروا بدورهم في أسئلة التسامح وإشكالاته وهل فكروا فيها من موقع الاستمرارية مع أسلافهم من منقفي النهضة أو من موقع النقد والقطيعة مع تصوراتهم؟

4- سؤال التسامح وشرعية الاختلاف في كتابات: محمد أركون ومحمد عابد الجابري وعلي أومليل.

كما سبق أن استعرضنا في مدخل هذه المقاربة فإن "التسامح" راهنا موضوع استعادة عالمية ومكثفة عبر لقاءات ومؤتمرات حول أشكال اللاتسامح الجديدة في العصر الحديث. وإعلان 1995 سنة دولية من أجل التسامح. وتوجت هذه الحملة بإصدار وثيقة الإعلان مبادئ 16 نونبر 1995 تم فيه الربط بين التسامح وحقوق الإنسان والديمقراطية والسلم. وبالتالي ارتقت بالتسامح ليصبح قيمة قانونية ينبغي حمايتها عالميا. وهذا يكشف على أن التسامح أصبح مطلبا أساسيا وحاجة ضرورية من أجل تأسيس وبناء ثقافة جديدة للسلم بعد أن خرج العالم من كابوس ما عرف بالحرب الباردة بين القطبين الأمريكي والاتحاد السوفياتي سابقا إلا أن الحقبة المعاصرة هذه التي تتميز بانهيار القطبية الثنائية بعد انهيار الاتحاد السوفياتي وسقوط المعسكر الاشتراكي عرفت انبعاث نزعات عرقية وصعود حركات يمينية ودينية متطرفة في أوروبا وفي العالم العربي والإسلامي، تشتبك في التعصب ورفضها لقيم التسامح والديمقراطية وحقوق الإنسان وعلى معاداة الآخر وكرهية الأجبي، فهذه الأشكال من اللاتسامح الجديدة دفعت بالمجتمع الدولي لاستعادة التسامح واكتشاف فضائله، كما أدت إلى إثارة نقاشات وسجلات فلسفية ونظرية بين النخب الثقافية والسياسية حول حدود التسامح، أي ما يمكن التسامح معه وما لا يمكن. ولم يكن المثقفون العرب المعاصرون ليقفوا متفرجين بعيدين عن هذا الاهتمام والسجال الذي ولده مناخ دولي يتسم بصعود اليمين وانتعاش أيديولوجيات التعصب واللاتسامح.

فهناك إذا قضايا ومشاكل راهنة تعرفها المجتمعات المعاصرة تجعل من سؤال التسامح موضوعا للتفكير في أبعاده المتعددة

لكن المثقف العربي المعاصر وبحكم انتمائه الحضاري سيجد فكره محاصرا بسؤال إشكالي مغاير وخاص يدور حول مفهوم التسامح في حد ذاته وهل عرفته الثقافة العربية الإسلامية؟ أي هل كان مفكرا فيه داخل هذه الثقافة أم أنه يندرج ضمن اللامفكر فيه في الفكر الإسلامي؟

ووجد ضمن المثقفين المعاصرين الذين انخرطوا في هذه الإشكالية، كل من محمد عابد الجابري، ومحمد أركون وعلي أومليل، وقد اخترنا هؤلاء المثقفين لتناولهما نفس الإشكالية مع اختلاف في الأطروحات.

أ - محمد أركون : التسامح لم يعرفه السياق الإسلامي تاريخيا

فمحمد أركون وهو يتناول "مسألة التسامح واللاتسامح في التراث" الإسلامي، في محاضرة له ألقاها في ندوة قرطاج بتونس حول "التسامح"⁽¹⁸⁾، انطلق من أن التسامح لا يمكن فهمه فهما نقديا، إلا بربطه بمفهوم اللاتسامح وما لا يمكن التسامح فيه (INTOLERABLE)، ليخلص إلى التأكيد على أن التسامح كمفهوم لم يعرفه السياق الإسلامي تاريخيا و"أنه يعتبر واحدا من أنواع اللامفكر فيه في الفكر الإسلامي" ويرجع أركون ذلك إلى عائق إبستمولوجي يسميه بالسياج الدغمائي ومصادرات العقل الأرثوذكسي⁽¹⁹⁾، أما التسامح كممارسة فعلية فإنه هو الآخر كان غائبا في المجتمعات الإسلامية لعدم وجود شروط تحقق ذلك، منها عدم وجود مجتمع مدني (أبوابه على الأقل) متشعب بثقافة فلسفية ونقدية وقانونية وعدم وجود دولة قانون تضمن عدم التعرض للعقاب عند التعبير عن موقف فكري ومذهبي مخالف. وهذا الغياب عنده ليس خاصا بالفكر الإسلامي بل يشترك فيه

مع فكر العصر الوسيط. لأن أركون لا يميز بين الفكر الوسيطوي المسيحي والفكر الإسلامي، فهما عنده ابستمولوجيا من إنتاج العقل الديني. أو ما يسميه أيضا "بالعقل الأثرودكسي" وهذا العقل عنده لم يفكر في التسامح بمعناه الإيجابي الحديث بل أقصى ما فكر فيه هونوع من "التسامح السلبي" كما تجسد مثلا عند العرب في مفهوم الحلم (بكسر الحاء) الذي هو تعبير عن الشفقة التي يكنها القوي للضعيف أو المنتصر للمنهزم، وهذا يختلف جذريا عن المعنى الإيجابي والحديث للتسامح كقيمة من قيم الحداثة ونتاج العقل الحديث المؤسس على المساواة.

وينتهي أركون في أطروحته كخلاصة إلى رفض "إسقاط مفهوم التسامح الذي يعتبر مرغوبا اليوم، في الماضي وفي التراث الإسلامي الذي لم يعرفه تاريخيا" ويبقى هذا المفهوم عنده حديثا ولا يمكن العثور عليه إلا في مرجعيته الأوروبية.

ب - محمد عابد الجابري : ضرورة تأصيل مفهوم التسامح في التراث

أما المفكر المغربي محمد عابد الجابري، صاحب نقد العقل العربي فإن الرؤية عنده تختلف⁽²⁰⁾ وتسير في اتجاه القول بضرورة تأصيل مفهوم التسامح في الحضارة العربية والتراث الإسلامي انطلاقا من أطروحته التي تقول: "تبيئة المفاهيم الحديثة في ثقافتنا"⁽²¹⁾ وعملية التبيئة للمفاهيم الحديثة المنقولة من الفكر الأوروبي أصبحت من ضمن الآليات التي يشتغل بها الجابري في جل ما كتبه عن التراث وهو يعتبر أن اللجوء "إلى تبيئة مفهوم ما من المفاهيم في حقل معرفي أجنبي عن حقله المعرفي الأصلي إنما تملئها الحاجة إليه في ذلك الحقل"⁽²²⁾، فما هي إذا الحاجة التي أملت على الجابري تبيئة مفهوم التسامح الحديث؟ والبحث له

عن مرجعية إسلامية يستند عليها؟ يرى الجابري أن ثمة قضايا ومشاكل معاصرة تدفع إلى ذلك وجعلت من التسامح اليوم إحدى الشعارات التي تطرح بحدة، وهذه القضايا أو المشاكل عنده هي: التطرف الديني باسم الدين أو ضد الدين - التطهير العرقي - التفكير الأحادي الذي يطمح للسيطرة على العالم - انتشار الإيديولوجيا القائلة بصراع الحضارات.

فكيف إذا سيعمل الجابري على بناء مفهوم التسامح داخل الثرات العربي الإسلامي ما دامت الحاجة تلمي ذلك؟ إنه بكل بساطة سينقب في هذا الثرات عما يعبر عن التسامح أي عن كلمة ومفهوم يرادفه أو عن تجلياته في بعض مواقف المفكرين المسلمين وتأويلاتهم. وهكذا وانطلاقاً من تعريف للتسامح باعتباره يقوم على ضرورة فهم الآخر وإعطائه الأسبقية، والتماس الحجج له بقدر ما نلتمسها لأنفسنا، وتوفير الحق له، (إعطاء الأسبقية للآخر هوجوهر التسامح)⁽²³⁾، سيجد الجابري ضالته في مفهومي الاجتهاد والعدل، خاصة هذا الأخير كما ورد استعماله عند المعتزلة وابن رشد، الذي يعتبره الجابري صوتاً متميزاً في هذا المجال بما سجله من ملاحظات وانتقادات على أبوحامد الغزالي الذي لم يكن متسامحاً مع مخالفه في المذاهب الأخرى، أما عن التجليات الأولى للتسامح فيجدها الجابري لدى الجيل الأول من "المثقفين في الإسلام ويعني بهم ما عرف في كتب الفرق الكلامية "بالمرجعية والقدرية" الذين كانت أفكارهم تدور حول محورين رئيسيين: التسامح من جهة والتأكيد على حرية الإنسان (...). أما التسامح فيتنجلى في تحديدهم لمعنى الإيمان"⁽²⁴⁾، والمعروف تاريخياً أن هذه المسألة كانت موضوع خلاف زمن الحرب بين علي ومعاوية واعتزلت جماعة من المسلمين هذا الصراع (المرجئة والقدرية)، وقالت بفصل الإيمان عن العمل وعدم تكفير أي واحد من المتصارعين

خلافًا لجماعة الخوارج التي تطرفت وحكمت بالتكفير انطلاقًا من ربط الإيمان بالعمل. من هنا ظهرت هذه المسألة الشائكة التي طرحت على الشكل التالي: هل مرتكب الكبيرة مؤمن أم كافر؟ ويذكر الجابري أيضًا من بين الأسماء المتسامحة ضمن هذا الاتجاه أبي حنيفة الذي نقل عنه قوله: "لا نكفر أحدًا بذنوب ولا ننفي أحدًا من الإيمان"⁽²⁵⁾. ويعلق الجابري على هذا الموقف بقوله: "من هذا المنطلق إذن راح الجيل الأول من المثقفين في الحضارة العربية الإسلامية يدافعون عن مفهوم لإيمان قائم على الاعتدال والتسامح. مفهوم "ليبرالي". إذا جاز لنا استعمال هذه الكلمة في هذا المقام"⁽²⁶⁾

وهكذا ينتهي الجابري إلى إعادة بناء مفهوم التسامح بالصورة التي تجعله يعبر داخل الثقافة العربية عن المعنى الذي أعطي له داخل الفكر الأوروبي كمفهوم ليبرالي. وهوبهذه النتيجة يضع أطروحته في تعارض مع أطروحة محمد أركون. هذا الأخير الذي انطلق مفيدًا بمعنى سابق، ومفهوم محدد للتسامح استوحاه من الثقافة الأوروبية، لذا، فليس من الغرابة في شيء أن لا يعثر عما يبحث عنه، بينما لو انطلق من واقع التجربة الإسلامية الغنية وتطوراتها في شتى المجالات الفكرية والفلسفية والصوفية والإبداعية، لابد وأن يجد هذه التجربة إلى مفهوم وتقليد في مستوى التسامح الأوروبي لكن بكلمة وتعابير أخرى نابعة من واقع المجتمعات العربية الإسلامية وثقافتها.

ج - علي أومليل: التسامح وشرعية الاختلاف بين الحاضر والماضي

أما علي أومليل، فقد ناقش هو الآخر مفهوم التسامح في كتابه "الإصلاحية العربية والدولة الوطنية حيث أفرد له دراسة تحت عنوان التسامح هل هو مفهوم محايد"⁽²⁷⁾ وفي كتاب آخر

له "في شرعيه الاختلاف"⁽²⁸⁾ وإذا كان قد تناول في الكتاب الأول مفهوم التسامح كما قال لبرى "ماذا كان يعني من منظور المفكرين المسلمين انطلاقا من ظرفية الضغط الأجنبي على العالم الإسلامي"⁽²⁹⁾. أي في فترة ضعفه وتراجعه أمام أوروبا، فإنه في الثاني اهتم بمرحلة تاريخية تعود إلى ما قبل الضغط الأجنبي، إلى مرحلة كانت فيها المجتمعات الإسلامية في موقع قوة وكان المثقفون المسلمون فيها واثقون من تفوق حضارتهم ودينهم وعلومهم على غيرهم من الشعوب والثقافات الأخرى. وهوبهذا -سواء في مؤلفه الأول أو الثاني- كان منشغلا بالحفر في التراث الإسلامي في الماضي البعيد لدى القدامى، أوفي الماضي القريب لدى مفكري النهضة والإصلاح الذين عاصروا صدمة الحداثة وعاشوا الهجمة الاستعمارية الأوروبية على العالم العربي الإسلامي، وكانت الغاية التي وجهت علي أومليل في حديثه عن التسامح والاختلاف "التسامح عنده يعني قبول الاختلاف" هي على حد قوله: "ليس من أجل الاختلاف في حد ذاته بل هوحديث يتجه إلى عمق الديمقراطية، ذلك أن النظام الديمقراطي يسلم بالاختلاف ويشرع له ويبني عليه"⁽³⁰⁾. فرجوع علي أومليل إلى التراث للتنقيب فيه وتحليله بحثا عن تجارب الاختلاف والتسامح فيه، إضافة إلى أن وراءه دافع سياسي، فهناك أيضا سؤال إشكالي ثقافي ومعرفي يشترك فيه مع الجابري وأركون وهو: هل التراث العربي الإسلامي كان عاملا مساعدا أم عائقا على تكون عقلية قابلة بشرعية الاختلاف والتسامح؟ وكجواب على هذا السؤال فحص علي أومليل بنية الخطاب الإصلاحى الإسلامى الحديث، ولم يتردد في الحكم عليه بأنه كان واقعا تحت تأثير ظرفيته التاريخية التي عرفت الضغط الأجنبي والاستعماري الذي كان يهدد استقلال الأمة ووحدةها. ومن ثم

فإنه من غير المتوقع أن يفهم التسامح من طرف مثقفي هذه الفترة التاريخية الحرجة بمعناه الإيجابي. فهو (أي التسامح) كاعتراف بالاختلاف في مجتمع مهدد من الخارج لن يعني عندهم سوى الخلاف ودعم التشتت والتمزق وضرب وحدة الأمة. وبالتالي فإن الموقف الراض للتسامح بمعناه الليبرالي الحديث كان هو الموقف السائد في ظرفية الضغط الاستعماري، ولم يكن ذلك كما أكد علي أو مليل راجعا فقط إلى عدم فهم مفكري هذه الحقبة (كالأفغاني مثلا) للأفكار الأوروبية الحديثة، ولكن لأن هذا الفكر "كأي فكر آخر له إشكاليته الخاصة فلا بد أن يصدر عن تأويل لما يتداوله من أفكار إسلامية كانت أم غربية، قصد إلى ذلك أم لم يقصد. فالتأويل إذا قائم بحكم إشكالية حددتها ظرفية العالم الإسلامي الحديث منذ وقوعه تحت الضغط الإسلامي. فكان على دعاة الإصلاح أن يصوغوا أفكارهم بناء على هذه الظرفية"⁽³¹⁾.

أما بالنسبة لتجربة القدماء من قبلهم سواء من المتكلمين أو المؤرخين أو الفقهاء أو أصحاب الرحلات وكتاب "الملل والنحل" و"الفرق" من خاضوا مناظرات مع مخالفيهم في الرأي كالمعتزلة مثلا أو الأنشاعرة أو احتكوا بمجتمعات وثقافات وديانات مختلفة عن مجتمعاتهم وثقافتهم ودينهم كالبيروني مثلا فنجد أن ع. أمليل أبدى اهتماما في كتابه "شرعية الاختلاف" بما كتبه هؤلاء القدماء خاصة في موضوع العقائد والمذاهب وانتهى إلى أن هناك -رغم ما عرفته المجتمعات العربية الإسلامية في فترتهم من تنوع في المذاهب والعقائد- مع ذلك، موقفا إيديولوجيا مسبقا جده "عند واضعي هذه الكتب، وهو اعتبارهم الحقيقة واحدة يمتلكها طرف واحد. وهذا معنى حديثهم عن الفرقة "الناجية"⁽³²⁾. وهذا بما يعني لدى ع. أمليل أن التراث العربي الإسلامي في الماضي لم

يعرف تجربة التسامح والقبول بالرأي الآخر دون أن ينكر أن هناك فقط بعض حالات قليلة طبعها الانقطاع وأنتجت مناظرات أغنت الفكر العربي⁽³³⁾.

وإذا كانت أطروحة ع.أمليل تقوم أساسا على ضرورة الاعتراف بأن "هناك مبادئ وقيم فكرية وحقوقية جديدة لم يسبق لها نظير عند الأسلاف"⁽³⁴⁾، كقيمة التسامح مثلا، ومبدأ الحرية ومفهوم حقوق الإنسان بما هو إنسان أولا لأن، تفكير الأسلاف والفقهاء من منظور علي وأمليل إجه أولا إلى حقوق الله، وكون هذه الحقوق هي حقوق الإنسان، هو تصور جديد وليد القرن 18، وبهذه الأطروحة يقترب ع.أمليل من أركون ويبعد قليلا عن الجابري لكننا نجد لدى أمليل موقفه الخاص حين يصرح أن عدم معرفة الأسلاف في الماضي البعيد والقريب بمفاهيم الحداثة والحرية والتسامح والديمقراطية وحقوق الإنسان، لا يمنع من تأصيلها ثقافيا في تراثنا، وهذا العمل يدخل ضمن الاجتهاد الفكري الذي أناطه علي أمليل كمهمة بالمتقنين. وبهذا الرأي يعلن ضمنا عدم اعتراضه على ما يقوم به الجابري وغيره من المثقفين من اهتمام في مشاريعهم الفكرية بقراءتهم للتراث وتجديدهم له بتأصيلهم لمفاهيم الحداثة وقيم الديمقراطية وحقوق الإنسان في التراث العربي الإسلامي.

ومن هذا المنظور وضمن هذا الاتجاه التأصيلي لا يمكن لصوت ابن رشد إلا أن يكون صوتا تسامحيا وإن لم يكن قد استعمل "التسامح" بلفظه، لأنه صوت الحكمة والفلسفة والعقل، والفلسفة لا يمكنها إلا أن تكون مجالا للتسامح والاجتهاد والإختلاف وإذا انحرفت عن هذا المبدأ تتحول إلى وثوقية DOGMATISME تقود إلى اللاتسامح L'INTOLERANCE وإلى التعصب LE FANATISME .

وهذه الروح التسامحية جُدها حاضرة في التجربة الفلسفية العربية الإسلامية بدءاً من الكندي واستمراراً مع ابن رشد الذي كان حريصاً على بيداغوجية التسامح في مؤلفاته حيث كان يؤكد على ضرورة احترام آراء وأفكار "من نقدمنا" (إشارة إلى اليونان) "سواء كان ذلك الغير مشاركا لنا أو غير مشارك في الملة"⁽³⁵⁾. وينبغي "أن نضرب بأيدينا في كتبهم فننظر فيما قالوه من ذلك فإن كان كله صواب قبلناه منهم وإن كان فيه ما ليس بصواب نبهنا عليه"⁽³⁶⁾ أي ما كان "منها موافقاً للحق قبلناه منهم وسررنا به وشكرناهم عليه، وما كان غير موافق للحق نبهنا عليه وحذرنا منه وعذرناهم"⁽³⁷⁾. فهذه الأقوال تتضمن دعوة للتسامح باحترام ثقافة الآخر، والقبول ضمنياً باختلاف الثقافات وتنوعها وضرورة التعايش والحوار فيما بينها، أي ما يسمى راهناً بثقافة السلم.

وهذه الروح جُدها أيضاً عند معاصره، الصوفي "صاحب الفتوحات المكية" محيي الدين ابن عربي (1164-1244م) الذي نلمس لديه نزعة التسامح الديني حين يقول في قصيدته الشعرية "تناوحت الأرواح".

لقد صار قلبي قابلاً كل صورة : فمرعى لغزلان ودير لرهبان
إلى أن يقول :

أدين بدين الحب أنى توجهت : ركايبه فالحب ديني وإيماني... إلخ
والملاحظ أن استعماله لكلمة الحب للدلالة على التسامح تنفق مع بعض التصورات الحديثة التي تفضل استعمال كلمة الاحترام والحب بدل كلمة التسامح (أنظر معجم لالاند) وهذا في النهاية يرجع إلى واقع المجتمع الإسلامي في الأندلس وحاجته إلى التسامح والتعايش الديني بين المسلمين والمسيحيين آنذاك.

وهذا ما يؤكد ضرورة التفكير في التسامح ومدى حضوره وأغيباه في الثقافة العربية الإسلامية انطلاقاً من المجتمع وحاجاته وتجاربته وتطلعاته وعدم الافتصار على التحليل اللغوي أو البحث في القواميس عن وجود هذه الكلمة التي تقود إلى المفهوم، حتى وإن كنا نسلم بأن اللغة تعكس ثقافة المجتمع وتؤثر في بناء فكره ومفاهيمه ومقولاته في كل حقبة من حقبة التاريخ، لأن وقائع التاريخ العربي والتجربة الإسلامية في غناها وتنوعها واتساعها قادرة أن تقدم للباحث المهتم بإشكالية الإسلام والحداثة تربة خصبة لتأصيل واستنبات الكثير من قيم ومفاهيم الحداثة حتى تصبح هذه الأخيرة حاملة لمعنى إيجابي لا يجعلها فقط رديفة للغرب ومرتبطة بزمان معين، بل تفهم "كموقف للروح أمام مشكلة المعرفة". وهذا ما يتيح إمكانية الإمساك بلحظات حداثية في تاريخ الفكر العربي والتراث الإسلامي، كما مع لحظة المعتزلة بعقلانيته وقولهم بالحرية ولحظة ابن رشد بعقلانيته وتسامحه الفكري ومع لحظة المفكرين ذوي النزعة الإنسانية في القرن الرابع الهجري أمثال مسكويه والتوحيدي والجاحظ...إلخ.

وهذا ما يفيد في الختام بأن التساؤل عن التسامح ومرجعياته والتفكير فيه كمفهوم حداثي يؤول إلى التفكير في الديمقراطية والحداثة وأسئلتها وما تطرحه راهنا من تحد وإشكالات وقضايا على الوعي العربي الإسلامي ومثقفيه بمختلف تياراتهم وكيفية التعامل معها وبأية رؤية؟ وبأي منهج؟



هوامش ومراجع

- 1 . صدرت وثيقة الإعلان بعد اجتماع الدول الأعضاء في اليونسكو بباريس ما بين 25 أكتوبر و16 نوفمبر 1995.
- 2 . في هذا الاتجاه نظمت أكثر من ندوة، ففي تونس أقيم لقاء حول "بيداغوجية التسامح في حوض البحر الأبيض المتوسط" وفي 21-22/4/1995. وفي موسكو أقيمت أشغال المؤتمر العالمي (19) للفلسفة حول "التسامح اليوم" LATOLERANCE AUJOURD' HUI ومؤخرا بالرباط نظمت الجمعية الفلسفية المغربية، والمعهد الدولي للفلسفة مؤتمرا حول "الفلسفة والتسامح" يتعاون مع اليونسكو ما بين 10-14 أكتوبر 1996.
- 3 . في سياق هذه الحملة التحسيسية انطلقت عدة مبادرات على صعيد الإعلام والنشر، حيث نشرت مجلة "رسالة اليونسكو" ملفا حول "فضائل التسامح أوفي مدح التسامح- "ELOGE DE LA TOLERANCE"، وخصصت مجلة AUTREMENT الفرنسية عددا خاصا لمقاربة علاقة "التسامح بالفلسفة"، كما نشرت أيضا أعمال المؤتمر العالمي للفلسفة حول "التسامح الآن" الذي عقد بموسكو ضمن منشورات قسم الفلسفة التابع لليونسكو سنة 1993.
- 4 . جون لوك رسالة في التسامح، ترجمة منى أبوسنة، الناشر، المجلس الأعلى للثقافة، ط الأولى، 1997.
- 5 - La Lande, Vocabulaire de philosophie, Ed. PUF Volume 2 P.1133
- 6 . علي أومليل التسامح هل هو مفهوم محايد "ضمن الإصلاحية العربية والدولة الوطنية، ط، الأولى، 1985، دار التنوير، بيروت-لبنان المركز الثقافي العربي الدار البيضاء المغرب، ص. 111
- 7 . له عدة مؤلفات في الموضوع منها، TRAITE SUR LA TOLERANCE (1763) . وأيضا DICTIONNAIRE PHILOSOPHIQUE
- 8 . VOLTAIRE, DICTIONNEAIRE PHILOSOPHIQUE
- 9 . وردت هذه الفقرة ضمن نص مفهوم الحرية، عبد الله العروي، المركز الثقافي العربي، ص. 14، 1981، الدار البيضاء المغرب.
- 10 . محمد عابد الجابري، الديمقراطية وحقوق الإنسان، بيروت، 1994، ص. 40.
- 11 . ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، بيروت، المجلد الثاني، ط. 1- 1990.
- 12 . محمد أركون، التسامح واللاتسامح في التراث الإسلامي، مقال ضمن المجلة العربية لحقوق الإنسان، السنة الثالثة، العدد 2، أكتوبر 1995، ص. 8.
- 13 . علي أومليل، المرجع السابق، ص. 116-117.
- 14 . د. عثمان أمين، محمد عبده رائد الفكر المصري، مكتبة الاغلو المصرية، الطبعة الثانية 1965، ص. 197.

15. محمد عابد الجابري، المرجع السابق، ص.41.
16. فرح أنطوان، نقلاً عن ألبرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة، دار النهار للنشر، بيروت، لبنان.
17. مجلة المنطلق، ندوة العلمنة والدين، 1994، ص:53-77.
18. محمد أركون، نفس المرجع، ص:10.
19. محمد أركون، نفس المرجع، ص:18.
20. اعتمدنا، لاستجلاء هذه الرؤية على ما ورد في محاضراته ضمن اشغال مؤتمر الرباط حول الفلسفة والتسامح وعلى كتابه: "المتقفون في الحضارة العربية"، نشر مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1995.
21. محمد عابد الجابري، المتقفون في الحضارة العربية، ص:10، مرجع سبق ذكره.
22. نفسه.
23. محمد عابد الجابري، نقلاً عن ما ورد في ورقته التي قدمها ضمن أشغال مؤتمر الرباط حول "الفلسفة والتسامح".
24. م.ع. جابري، المتقفون في...، سبق ذكره، ص:44.
25. نفسه، ص:46.
26. نفسه، ص:47.
27. علي أومليل، الإصلاحية العربية، سبق ذكره، ص:107.
28. علي أومليل، في شرعية الاختلاف، منشورات المجلس القومي للثقافة العربية، الطبعة الأولى، 1991.
29. نفسه، ص:109، 110.
30. نفسه.
31. علي أومليل، الإصلاحية العربية، مرجع سبق ذكره، ص: 119.
32. ع. أومليل، في شرعية الاختلاف، سبق ذكره، ص: 94.
33. نفسه.
34. نفسه.
35. ابن رشد، فصل المقال، دار المشرق، بيروت لبنان، 1986، ص: 31.
36. نفسه، ص:32.
37. نفسه، ص:33.

المراجع والمصادر

□ العربية

1- كتب

- أمين عثمان. رائد الفكر المصري. محمد عبده. القاهرة. مكتبة الأجلومصرية. 1965.
- أومليل علي. الإصلاحية العربية والدولة الوطنية. بيروت: دار التنوير. الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، 1985.
- أومليل علي. في شرعية الاختلاف: منشورات المجلس القومي للثقافة العربية. الرباط. 1991.
- أومليل علي. السلطة الثقافية والسلطة السياسية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1996.
- الأفغاني جمال الدين. الأعمال الكاملة، دراسة وتحقيق، محمد عمارة: المؤسسة العربية، بيروت، 1981.
- البنا حسن. مذكرات الدعوة والداعية، نشر المكتب الإسلامي، بيروت، 1979.
- البنا حسن. رسائل الإمام الشهيد: دار القلم، بيروت، د.ت.
- البشري طارق. الحركة السياسية في مصر (1945-1952)، دار الشروق. بيروت. القاهرة 1981.
- ابن منظور لسان العرب، دار صادر، بيروت، 1990.
- ابن رشد، فصل المقال فيما بين الحكمة والشرعية من الاتصال.
- ثورين ألان. ماهي الديمقراطية؟ ترجمة حسن قببسي، دار الساق، بيروت، لبنان، 1995.
- الجابري محمد عابد. المثقفون في الحضارة العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1995.
- الجابري محمد عابد. الديمقراطية وحقوق الإنسان، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، 1994.
- الجابري محمد عابد. المسألة الثقافية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1994.
- الجابري محمد عابد. مسألة الهوية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1995.
- الجابري محمد عابد. تكوين العقل العربي، دار الطليعة، بيروت، 1984.

- الجابري محمد عابد. بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية. الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، 1987.
- الجابري محمد عابد. إشكاليات الفكر العربي المعاصر. بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1989.
- حنفي حسن. الدين والثورة في مصر (1954-1981)، الناشر، مكتبة مذبولي. القاهرة، د.ت.
- حنفي حسن. من العقيدة إلى الثورة. محاولة لإعادة بناء علم أصول الدين؛ مذبولي، القاهرة، 1988.
- حنفي حسن. التراث والتجديد موقفنا من التراث القديم، دار التنوير، بيروت، 1981.
- حوراني ألبرت، الفكر العربي في عصر النهضة، دار النهار للنشر، بيروت، 1977.
- الراقعي عبد الرحمن. جمال الدين الأفغاني، باحث نهضة الشرق، الدار المصرية للتأليف والنشر، القاهرة، 1961.
- رضا محمد رشيد. تاريخ الأستاذ الشيخ محمد عبده، مطبعة المنار، القاهرة، 1931.
- رمضان عبد العظيم. الإخوان المسلمون والتنظيم السري، مكتبة روز اليوسف، القاهرة، 1982.
- سبيلا محمد. حقوق الإنسان والديمقراطية، سلسلة شراع، العدد 19، شتنبر 1997.
- سبيلا محمد. الحداثة، دفاتر فلسفية: دار ثيغال للنشر، الدار البيضاء، 1996.
- السيد رضوان. سياسات الإسلام المعاصر، مراجعات ومتابعات، دار الكتاب العربي، بيروت، 1997.
- شرابي هشام. المثقفون العرب والغرب، دار النهار للنشر، بيروت، 1981.
- شفيق منير. الفكر الإسلامي المعاصر والتحديات، ثورات، حركات، كتابات، دار البراق للنشر، تونس 1991.
- الطهطاوي رفاعة، الأعمال الكاملة، تحقيق وجمع محمد عمارة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1973.
- العروبي عبد الله. الإيديولوجية العربية المعاصرة، دار الحقيقة، بيروت، 1979.
- العروبي عبد الله. مفهوم الحرية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 1994.
- العروبي عبد الله. مفهوم العقل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، د.ت.
- العشماوي محمد سعيد. الإسلام السياسي، سينا للنشر، القاهرة، 1987.
- عمارة محمد. الفريضة الغائبة ل (ع. فرج). عرض وحوار وتقييم، منشورات المكتبة الجديدة، القاهرة، مصر، 1977.
- عبده محمد. الإسلام والنصرانية بين العلم والمدينة، دار الحداثة، لبنان، بيروت، د.ت.
- عبده محمد. الأعمال الكاملة، جمع وتحقيق محمد عمارة (خمسة أجزاء). المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت 1972.

- العدوي إبراهيم، رشيد رضا الإمام المجاهد، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر، سلسلة أعلام العرب، القاهرة، د.ت.
- غليون برهان، نقد السياسة، الدولة والدين، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1991.
- الغزالي زينب، أيام من حياتي: دار الشروق، القاهرة، بيروت، 1982.
- الغزالي محمد، مشكلات في طريق الحياة الإسلامية، سلسلة كتاب الأمة، قطر، 1980.
- قطب سيد، معالم في الطريق، دار الشروق، بيروت، 1970.
- قطب سيد، معركة الإسلام والرأسمالية: دار الشروق، بيروت، د.ت.
- قطب سيد، العدالة الاجتماعية في الإسلام، دار الشروق، بيروت، د.ت.
- قطب سيد، لماذا أعدموني، كتاب الشرق الأوسط، د.ت.
- قطب سيد، في التاريخ فكرة ومنهاج: دار الشروق، 1980.
- قطب سيد، خصائص التصور الإسلامي، دار الشروق، بيروت، 1980.
- قطب سيد، في ظلال القرآن، دار الشروق، بيروت، د.ت.
- كوثراني وجيه، الدولة والخلافة في الخطاب العربي: دراسة ونصوص، دار الطليعة، بيروت، 1996.
- لوك جون، رسالة في التسامح: ترجمة منى أبوسنة، الناشر، المجلس الأعلى للثقافة، 1997.
- المودودي أبو الأعلى، نظرية الإسلام وهدى، مؤسسة الرسالة، 1980.
- المودودي أبو الأعلى، المصطلحات الأربع، ترجمة محمد كامل ساق، دار القلم، د.ت.
- محمود عبد الحليم، الإخوان المسلمون، أحداث صنعت التاريخ، رؤية من الداخل، دار الدعوة، الإسكندرية، 1979.
- الميلي محسن، ظاهرة اليسار الإسلامي، مطبعة تونس، قرطاج تونس، 1983.
- الندوي أبو الحسن، ماذا خسر العالم بالخطأ المسلمين، دار الأنصار، الكويت، 1980.
- الهضيبي حسن، دعاة لا فضاة، سلسلة كتاب الدعوة، دار الطباعة والنشر الإسلامية، القاهرة، مصر، 1977.
- ياسين عبد السلام، الشورى والديمقراطية، الأفق، الدار البيضاء، 1996.
- ياسين عبد السلام، حوار مع الفضلاء الديمقراطيين، الأفق، الدار البيضاء، 1994.
- ياسين عبد السلام، حوار الماضي والحاضر، الأفق، الدار البيضاء، 1997.
- ياسين عبد السلام، تدوير المؤمنات، الأفق، البيضاء، 1996.
- ياسين عبد السلام، الإسلام والقومية العلمانية، مطبعة فضالة، إهمدية، 1989.

2 - مجلات وجرائد

أ - مجلات :

- مجلة المستقبل العربي، العدد 170، السنة 16، أبريل 1993. (تضمنت ندوة التيارات الإسلامية وقضية الديمقراطية).
- أفاق، مجلة اتحاد كتاب المغرب، العدد المزدوج، 53-54، 1993. (تضمنت ملفا عن أسئلة الحركة الأصولية بالعالم العربي).
- مجلة الوحدة، الصادرة عن المجلس القومي للثقافة العربية، بالرباط، العدد 96، السنة 8 شتنبر 1992. (تضمنت محور الحركات الإسلامية المعاصرة)
- مجلة الوحدة، عدد 6، 1985.
- مجلة المنطلق اللبنانية، عدد 110، 1995. (تضمنت محورا عن الفقه السياسي في الإسلام)
- مجلة المنطلق، عدد 108-109، 1994. (تضمنت ندوة العلمنة والدين).
- مجلة عالم الفكر، تصدر عن المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، مجلد 26، العددان 3-4، يناير/مارس - أبريل/يونيو 1998. عدد خاص حول الفكر العربي والمعاصر تقييم واستشراف.
- مجلة أبحاث، عدد خاص، 40-41-42-43، 1997/1996.
- مجلة الفرقان (إسلامية) عدد 37، 1996، ملف حول الشورى والديمقراطية.
- مجلة الفرقان، عدد 34، أكتوبر/نوفمبر 1994
- مجلة الفرقان، عدد 38، 1997، ملف حول الحركة الأمازيغية بين الذات والاستلاب

ب - الجرائد :

- جريدة الراية (الإصلاح والتوحيد / إسلامية)، الأعداد: 20 أبريل، 1996-4 يونيو، 1996-2 أكتوبر، 1997 عدد 268-9 أكتوبر، 1997 عدد 269-30 أكتوبر، 1997 عدد 272-6 نوفمبر، 1997 عدد 273-13 نوفمبر، 1997، عدد 274-20 نوفمبر، 1997، عدد 275-27 نوفمبر، 1997، عدد 276-18 دجنبر، 1997، عدد 279-25 دجنبر، 1997، عدد 280-17 أبريل، 1997، عدد 244-22 ماي، 1997، عدد 249-31 يوليوز 1997 عدد 259-8 يناير 1998، -عدد 282-15 يناير 1998، عدد 283-15 أبريل 1998، عدد 296.
- جريدة العصر (يصدرها حزب الحركة الشعبية الدستورية الديمقراطية)، الأعداد: 24 أكتوبر، 1997، عدد 1-10 نوفمبر، 1997، عدد 3-21 نوفمبر، 1997، عدد 4-8 دجنبر، 1997، عدد 5-27 أبريل 1998، عدد 15-25 ماي 1998، عدد 17-17 غشت 1998، عدد 2-
- جريدة الصحوة (إسلامية)، الأعداد: يناير/فبراير 1997، عدد 53/56-مارس 1997، عدد 57-يونيو 1997، عدد 58-59-يناير/فبراير 1998، عدد 63/64.
- جريدة الجسر / إسلامية (البديل الحضاري)، الأعداد: دجنبر 1997، عدد 46-ماي 1997، عدد 42-نوفمبر 1997، عدد 45.
- جريدة النبأ (إسلامية)، فبراير 1998، عدد 5 ودجنبر 1997، عدد 3.

— جريدة أكرأوامازيغ: السنة الثانية، عدد 22، 1998

— جريدة مغرب اليوم: عدد 9/3، يونيو 1996

ج - ندوات ومؤتمرات :

— ندوة الإسلام والعمل السياسي بالمغرب نظمته جريدة المنظمة لسان حال منظمة العمل الديمقراطي الشعبي في 4 يناير في مقرها المركزي بالدار البيضاء ونشرتها الجريدة على حلقات.

— ندوة القومية العربية والإسلام، نشرت في مجلد ضمن منشورات مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت

— ندوة الحركات الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي، نشر مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1980

— ندوة للتواضع مفارقات، نشر، مجلة الغد في عددها الرابع، 1998

— ندوة الفلسفة والتسامح، نظمته الجمعية الفلسفية المغربية والمعهد الدولي للفلسفة، بتعاون مع اليونسكو في الرباط، مابين 14/10 أكتوبر، 1996

□ الأجنبية :

- Mohamed ARKOUN, Essai sur la pensée islamique, Paris E.G.D Maisonneuve et La Rose, 1977
- Bertrand Badier, Lexique de sociologie politique, ed. P.U.F, 1979
- Aicha Belarbi (et d'autres), Femmes et islam, Approches, ed. Le Fennec, Casablanca, 1998.
- Raymond boudon et François Bourricaud, Dictionnaire critique de Sociologie, ed, P.U.F.
- Olivier Carrelet Gerard Michaud, Les frères musulmans, Egypte eet Syrie, 1928.Paris, Gallimard 1983
- François Chatlet Olivier Duhamel,evelync Plsier, Dictionnaire des oeuvres politiques, P.U.F,
- Jean Marie Domenach, Approche de la Modernité ed, Marketing, Paris 1982.
- La Lande Vocabulaire technique et critique de la philosophie P.U.F, 1991
- Gilles Kepel, Le prophète et le pharaon, Les mouvements islamistes dans l'Egypte contemporaine,-
- Emmanuel Todd, L'invention de l'Europe, ed. Seuil, Paris 1990.
- Alain Tourainne, Critique de la modernité.Paris, La découverte, 1984.
- UNESCO, La tolérance aujourd'hui Document de travail pour le XIX congrès mondial de philosophie, (Moscou,22-28 aout 1993).
- Walter Laqueur (et Bary Rubin) Antologie des droits de l'homme, Nouveaux horizons, 1989.-
- Abdessalam Yassine, Islamiser la modernité, Alofok impressions, 1998

الإسلام السياسي والحدثة

يضم هذا الكتاب مقالات تنشغل بشكل عام بالإسلام السياسي من حيث مساره التاريخي وبادياته وانعطافاته وقضاياها. ومنط ثقافته السياسية بما تتضمنه من مواقف و اتجاهات تقييمية حول الديمقراطية والمشاركة السياسية والتعددية والحدثة والعلمانية وحقوق الإنسان والمسألة النسائية ومسألة الهوية والتعدد اللغوي والثقافي، سواء في المشرق العربي أو في المغرب.

وقد اهتم المؤرخون والباحثون في السنوات الأخيرة بظاهرة الإسلام السياسي أو ما يعرف بالحركات الإسلامية من زوايا متعددة، وهذه الدراسات إذ تنطلق من الوعي بتعدد الخطابات والمقاربات حول الإسلام السياسي، يحيط بموضوعاته وإشكالاته من إلتباسات... بدءا من التسمية ذاتها التي لا تلاقى إجماعا أو استحسانا لدى بعضهم من يقترح كبديل لتسمية "الإسلام السياسي" مصطلح "الحركات الإسلامية". أو "الإسلاميين" أو "الحركات الأصولية". أما الاستعمالات الأكثر تداولاً لدى الباحثين الأجانب فنجد تسميات مثل : ISLAMISME, FONDAMENTALISME ومنهما يشتق تعبيري ISLAMISTE, FONDAMENTALISTE .

و أملاً أن يكون هذا الكتاب مساهمة لتسليط الضوء على جوانب من الثقافة السياسية لحركات الإسلام السياسي ونخبها بأسئلتها وقضاياها الأساسية ومواقفها من الحدثة والديمقراطية وحرر المرأة. وكذا المسارات والإنعطافات التي عرفها تاريخ هذه الحركات منذ البدايات. لأن هذه الحركات ودعاتها أصبح لها حضور مكثف في المجتمعات العربية في المغرب والمشرق ولها تأثيرها على شرائح عريضة لما تقوم به من دور خميسي و تعبوي بخطاباتها الشعبوية وكتاباتاتها وإعلامها وصحفها واختياراتها السياسية والتنظيمية. ولما ترفعه من شعارات حول الهوية والخصوصية والمرجعية الدينية. التي تضعها في تعارض مع الكونية والحدثة.

